CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

# ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada




VOL. 16 — 1953

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología S. I.
Apartado 32
GRANADA

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Anuario para la Historia de la Teología en el período 1500-1800

VOL. 16 — 1953

**Redacción**

(Originales, Obras para recensión, Revistas de intercambio)

Apartado 32 — Granada

**Administración** (Suscripciones, pagos)

Medinaceli, 4 — Madrid

# INDICE

## Estudios



## Textos inéditos

# ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

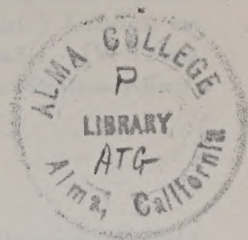
Imprenta José M.ª Ventura Hita.—Mesones, 23—Granada

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

# ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada




VOL. 16 — 1953

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología S. I.
Apartado 32
GRANADA

IMPRIMI POTEST
Granatae, die 31 Augusti 1954
Ioannes M.ª Ponce S. I.
Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR
Granatae, die 4 Septembris 1954
Dr. Paulinus Cobo
Vic. Gen.

# El sujeto de dominio de los Colegios de la Compañía de Jesús en la Controversia Alemana sobre la restitución de los Monasterios*

por

I. Gordon S. I.

**Sumario.**—Introducción.—I. Marco histórico.—II. El P. Laymann y la teoría del doble dominio real.—III. Teoría de los PP. Mangioni y Crusius: un dominio real en los Estudiantes y otro nominal en la Compañía.—IV. Teoría del P. Veihelin: el dominio reside solamente en la Compañía Profesa.—Conclusión.

## Introducción

A seis de marzo de 1629 firmó Fernando II el llamado *Edicto de restitución,* por el cual quedaban obligados los protestantes a devolver a la Iglesia Católica todos los bienes que le habían arreba-

---

* El trabajo que hoy presentamos a nuestros lectores es el capítulo segundo de nuestra investigación histórico-canónica *«En torno al sujeto de dominio de los Colegios de la Compañía de Jesús»,* que fué aprobada en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Gregoriana en Febrero de 1952, en orden al doctorado. En el citado capítulo estudiamos las opiniones que sobre el tema se crearon en Alemania, durante la controversia de la restitución de los Monasterios.

En el derecho actual de la Compañía de Jesús, cada uno de sus Colegios tiene el dominio de sus propios bienes, como consta por el *Epitome Instituti S. I.* n. 503 § 1. (Cf. *Constitutiones et Epitome S. I.* [Romae 1949] p.513).

La génesis histórica de esta disposición reviste particular interés, no sólo porque participa de la actualidad que, desde la revolución francesa, tienen las cuestiones relativas al su-

tado a partir del tratado de Passau, acordado entre Carlos V y Mauricio de Sajonia casi un siglo antes, el 2 de Agosto de 1552.[1]

Para los despojos anteriores seguiría en vigor el estado de cosas creado por la paz de Augusta el 25 de Setiembre de 1555.[2]

Los historiadores describen ampliamente las dificultades que encontró y las enemistades que suscitó, incluso entre los católicos, este verdadero *terremoto de la propiedad*—como le ha llamado Pastor con frase feliz—, por el que se debían transferir de los protestantes a los católicos 2 Arzobispados, 12 Obispados, y más de 500 entre Monasterios, Iglesias, Abadías y Colegiatas.[3]

A nosotros nos bastará bosquejar sumariamente los principales lances de la controversia que se suscitó entre las Ordenes religiosas antiguas y la Compañía de Jesús, por razón del destino que se debería dar a algunos de los Monasterios restituídos por los protestantes (I). Así estudiaremos después con más conocimiento de causa las diversas teorías sobre el sujeto de dominio de los Colegios de la Compañía de Jesús, que con esta ocasión crearon sus canonistas (II-III). Por último, a manera de epílogo, expondremos el sistema que defendió eruditamente otro Jesuíta a fines del mismo siglo XVII, cuando ya se había extinguido casi por completo el ardor de la controversia (IV).

---

sujeto de dominio, y por las perspectivas tal vez nuevas que abre en el derecho de la Compañía de Jesús, sino, sobre todo, porque nos brinda una ocasión de conocer hasta qué punto el talento legislativo de S. Ignacio de Loyola penetró en una cuestión que es más propia de nuestra época que de la suya.

Una advertencia acerca del pasaje citado del *Epitome Instituti S. I.* Las fuentes alegadas en las notas no dan tan claramente lo que en el texto se expresa. Este está tomado de la antigua *Ordinatio de administratione temporali* del M. R. P. Luis Martín (Cf. OSWALD, *Commentarium in decem partes Constitutionum Societatis Iesu* [Rurenmundae 1902] n. 751), cuya cita se omitió en la última redacción del *Epitome Instituti*.

1 Cf. PASTOR, *Geschichte der Päpste*, Urbano VIII c. 4 n. 2 (7 edic. Freib. i. B. 1928) pp. 407ss.

2 Sobre el objeto de la paz de Augusta, puede verse el mismo autor y la misma obra en el vol. dedicado a Paulo IV c. 6 (4 edic. Freib. i. B. 1913) pp. 566ss. Del tratado de Passau habla más brevemente en el tomo de Julio III c. 5 n. 1 (4 edic. Freib. i. B. 1913) p. 167.

3 Cf. GÜNTER, *Das Restitutionsedikt v. 1629 u. d. kath. Restauration Altwirtembergs* (St. 1901); DUHR, *Geschichte der Jesuiten* vol. II P. I. (Freib. i. B. 1913) pp. 460ss.; PASTOR, *Geschichte der Päpste*, Urbano VIII c.4 n.2 (7 edic. Freib. i. B. 1928) pp. 407ss,

# I. El Marco Histórico

**Sumario.**—1. La restitución de los Monasterios y la fundación de nuevos colegios de Jesuítas.—2. «Quidam fraudum architecti».—3. La «Iusta defensio» del P. Laymann.—4. El «Astrum inextinctum» y sus dos ediciones.—5. La Orden Benedictina y el «Astrum inextinctum».—6. Cuatro refutaciones del «Astrum inextinctum».—7. Fin de la controversia y opúsculos que más nos interesan.—8. Valor de la aprobación que dió la Compañía a las obras de los PP. Laymann, Mangioni y Crusius.

## 1. La restitución de los Monasterios y la fundación de nuevos Colegios de Jesuítas

Pocos días antes de la promulgación del *Edicto* declaró una comisión del Senado Imperial que los Monasterios de monjas, una vez restituídos, quedarían a disposición del César, para que fuesen convertidos en Seminarios; y así mismo que se destinaría probablemente una determinada suma en metálico, a cuenta de los demás Monasterios, para la erección de Colegios.[4]

No cabe duda que la intención del Emperador y sus consejeros era que algunos de estos futuros Colegios fueran de Jesuítas. Por eso la Compañía de Jesús, apenas promulgado el Decreto, hizo por escrito en presencia del Emperador y su Consejo la siguiente declaración:

> ...se... non modo non appetere ulla Religiosorum Monasteria in Germania, sed ne quidem acceptaturam se, si offerantur, etiamsi illa multis annis fuerint deserta et ab haereticis detenta.[5]

---

4 «Schon am 1. Febr. 1629 erklaerte eine Kommission des Hofrates,die Jungfrauenkloester seien zur kaiserlichen Disposition pro Seminariis zu erhalten, und auf die andern sei eine gewisse Summe Geld in Recompensam der aufgewandtem Kriegskosten zu legen, die innerhalb einer gewissen Zeit zu zahlen und etwa auch Collegia davon zu errigieren». Wien, Staatsarchiv, Reichkanzlei, Religionsakten Nr 34. Citado por DUHR, *Geschichte der Jesuiten* vol.II P.I p.166 nota 1.

5 Carta del P. Lamormaini al Cardenal Barberini, a 10 de Marzo de 1629, citada por DUHR, ib. Por eso no sabemos cómo PASTOR, apoyándose precisamente en la exposición del P. Duhr (a quien cita en nota), ha podido afirmar que los Jesuítas tenían deseo (Wunsch) de que se aplicasen algunos Monasterios a la erección de Colegios de la Compañía, y que los Nuncios y varios Obispos accedieron a este deseo. He aquí sus palabras: «Diese hatten die Nuntien und viele Bischoefe in Auge, *wenn sie den Wunsch der Jesuiten* nach Verwendung eines Teiles der den Protestanten entrissenen Kloester für die dringendsten Bedürfnisse der katholischen Restauration, mithin auch *zur Fundierung von neu zuerrichtenden Jesuitenkollegien*, unterstützten». *Geschichte der Päpste,* Urbano VIII c.4 n.2 (7 edic. Freib. i.B. 1928) p.413.

A pesar de esta declaración el Emperador perseveró en su propósito, como consta por sus cartas a los Padres Provinciales de la Compañía, a Wallenstein y a Savelli, Orador de la Majestad Cesárea en Roma.[6] De idéntico parecer eran también el citado Wallenstein, el Nuncio Apostólico L. Caraffa,[7] y la misma Santa Sede, de suerte que Urbano VIII comunicó al Emperador lo siguiente por medio de Pallotto, su Nuncio en la Corte:

> «Que a Su Santidad y a la Congregación de Cardenales les parecía que no interesaba a la causa de la Iglesia Católica en Alemania el que los bienes eclesiásticos se restituyesen por completo a las Ordenes a quienes los protestantes se los habían arrebatado; sino más bien que se emplease parte de ellos en la erección de Seminarios, Convictos, Escuelas y Colegios (lo mismo de Jesuítas que de otras Ordenes), y en otros fines que sin duda serán de mayor transcendencia para la consolidación y propagación de la Religión Católica; que el Papa se reservaba la última palabra en cada caso particular.[8]

También la benevolencia de los Comisarios de las Ordenes de S. Benito y del Cister parece que favoreció no poco este proyecto de erigir Colegios de la Compañía de Jesús con bienes de algunos de los Monasterios restituídos. Según los informes que el P. Lamormaini S. I., confesor imperial, presentó al mismo Emperador[9] y al Cardenal Barberini, los dichos Comisarios, al conocer las gestiones llevadas a cabo en la Corte por el P. Lamormaini para que se les restituyesen sus Monasterios, «sponte sua et libentissime declararunt se Societati ad erigenda Collegia et Seminaria in provinciis circuli Saxoniae et aliis, ubi haeresis omnia occupavit, cessuros Monasteria et Collegia feminarum, quae aliquando in iis sub regula S. Benedicti vixerunt».[10]

Pero, ya sea que el P. Lamormaini no entendiera bien el sentido de la declaración de los Comisarios, ya sea que estos se olvidaran de su promesa,[11] es lo cierto que ambos Comisarios negaron

---

6 DUHR, *Geschichte der Jesuiten* vol.II P.II pp.162-4.

7 DUHR, *O. c.* pp.163ss.

8 DUHR, *O. c.* p.164.

9 DUHR, *O. c.* pp.169s.

10 DUHR, *O. c.* p.166 nota 1.

11 Cf. los documentos y comentarios referentes a este hecho publicados por HAY, *Astrum inextinctum*[2] (s.l.1636) pp.262ss., y la respuesta de CRUSIUS, *Astri inextincti... eclipsis seu deliquium* (Coloniae 1639) pp.220s.

después que hubieran hecho promesa semejante.[12] En consecuencia, el P. Lamormaini presentó otro memorial al Emperador declarando que la Compañía no proseguiría este asunto ni en la Corte, ni mucho menos en Roma, contra la voluntad de las Ordenes de S. Benito y del Cister.[13]

El Emperador no hizo a esta representación más caso que a la anterior, y el 16 de Octubre de 1630 pidió al Romano Pontífice que aprobase la aplicación de varios Monasterios de religiosas, confiscados en otro tiempo por los protestantes en la Sajonia, para la fundación de Colegios de la Compañía de Jesús.[14]

### 2. «Quidam fraudum architecti»

La respuesta de la Corte a la comunicación de Urbano VIII mencionada hace un momento, fué de lo más singular en el fondo y en la forma.

Por lo pronto la respuesta no la daba el César, sino el Senado áulico (a quien el Emperador había confiado el examen del mandato apostólico), y no por vía oficial, sino por un secretario privado. A esto se añadía que la respuesta no era definitiva, sino meramente provisional: «solum eo fine ut [Nuntius eam] legeret et consideraret»,[15] antes de que se diese la respuesta definitiva.

Pasando al contenido del comunicado, constaba principalmente de siete razones o argumentos, llenos de errores y sumamente ofensivos para la Santa Sede, con los que se pretendía demostrar que «la Sacra Cesárea Majestad podía y debía restituir los Monasterios y bienes eclesiásticos a sus Ordenes y no a otras [personas o entidades]».[16]

---

12 Cf. las citas de la nota precedente, y también DUHR, *Geschichte der Jesuiten* vol.II P.II p.166.

13 «... dass die Gesellschaft gegen den Willen des Ordens diese Sache weder bei Ew· Majestaet und noch weniger bei Sr. Heiligkeit in Rom betreiben wird». (De un informe autógrafo del P. Lamormaini al Emperador del 4 de Octubre de 1630, aducido por DUHR, *O. c.* vol.II P.II p.166). También el P. Mundbrot, Provincial, manifiesta esta determinación del P. General en carta al P. Adam Straub del 19 de Agosto de 1630: «Auch der P. General selbst hat verboten, uns um die Zuwendung von Kloestern für die Gesellschaft zu bemühen. Wen aber die Haeupter von Staat und Kirche, wenn auch die Äbte für die Schulen einige Kloester, besonders von Frauen oder unbedeutende, verwenden wollen, so kann man uns daraus keinen Vorwurf machen, und auch andere Ordensleute koennen dies Wohl nicht übel nehmen». DUHR, *O. c.* p.170.

14 DUHR, *O. c.* p.167.

15 LAYMANN, *Iusta defensio* (Dilingae 1631) Prooem. n 8.

16 Estas siete razones o argumentos los publicó MANGIONI en su *Astri inextincti theoricae* (Coloniae 1639) Introd. pp.14s.. Véase también LAYMANN, *O. c.* n.7.

Como se ve, estos argumentos contradecían abiertamente la intención que el César había manifestado en sus cartas; y es que en realidad Fernando ni siquiera tuvo conocimiento de ellos, como veremos más adelante. Por eso parece que no pudo ser el Senado Imperial el que los redactase y transmitiese al Nuncio de Su Santidad, sino más bien aquellos «forjadores de engaños» de que nos habla el P. Laymann,[17] entre los cuales por fuerza debía encontrarse un Teólogo capaz de elaborar la respuesta, y un Consejero Imperial que pudiese hacerla llegar al Nuncio con cierto color de despacho del Senado Cesáreo. Tengo por cierto que el Consejero fué Gaspar Schoppe, bien adiestrado en estas oscuras artes y enemigo enconado de la Compañía;[18] en cuanto al Teólogo, me inclino a pensar que fué el P. Romano Hay O. S. B., amigo de Schoppe y que muy pronto iba a defender la causa de las Ordenes antiguas con un ímpetu y una virulencia casi semejantes a las de aquél.[19]

---

17 LAYMANN, *O. c.* n.16.

18 Sobre el odio que Gaspar Schoppe profesaba a la Compañía, nos ofrece abundantes noticias KROPF, *Historia Provinciae Societatis Iesu Germaniae Superioris* vol. V (Monachii 1754) pp.163ss. nn.359ss. Nacido de padre protestante, se dedicó al estudio de la crítica y la gramática. Hacia los 20 años se convirtió al catolicismo, y llegó a ser gran amigo de los Jesuítas en Roma, cuyas alabanzas cantó en más de una ocasión (Cf. p.183; puede verse también CORDARA, *Historia Societatis Iesus* P.VI t.II [Romae 1859] p.372 n.94). También fué acepto a Urbano VIII, y si no obtuvo la púrpura cardenalicia que ambicionaba, por lo menos fué distinguido en Roma con varios títulos nobiliarios; más aún, recomendado por el Romano Pontífice a Fernando, Archiduque de Austria, obtuvo no pocos favores en Alemania, entre ellos el de ser creado «Caesareus Regiusque Consiliarius».

Parece que tres fueron las causas de su odio contra la Compañía. Ante todo el no haber podido eclipsar con sus escritos las famosas *Institutiones Grammaticae Latinae* del P. Manuel Alvarez; a esto se añadió que el Rector del Colegio Germánico de Roma (cuya dirección aun hoy día la tiene la Compañía) no le quiso recibir como huésped en cierta ocasión; y por último el que los Jesuítas alemanes no se prestaron a apoyar la petición de una pensión nada moderada que hizo al Emperador, alegando sus méritos, y que nunca logró obtener. Por todas estas razones concibió Schoppe una gran aversión hacia la Compañía de Jesús, y «gloriabatur privatim apud amicos in Germania, se bellum magnum in Iesuitas parturire. Negabatque se partem quietis capere ullam posse, antequam cunctis eos Imperii Romani provinciis exturbasset» (p.166 n.361). Para procurar esta ruina de la Compañía se asoció con los protestantes, y trabajó tan diligentemente, que llegó a servirse hasta de 17 pseudónimos para publicar sus innumerables opúsculos contra los Jesuítas, lo mismo en Alemania (pp.168-175 nn.363-373; y pp.177-181 nn.379-385), que en su destierro (pp.189-191 n.395), a lo que se debe añadir todo el veneno contra la Compañía que vertió en sus demás obras (p.165 n.361).

Otro catálogo de los libelos de Schoppe puede verse en SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* vol.XI cc.2029ss.

19 KROPF ha escrito de Hay: «Fuit hic coenobiticae... causae propugnator longe acerrimus» (*Historia Provinciae S. I. Germaniae Superioris* vol.V p.183 n.386). Su amistad con Schoppe la afirman el mismo KROPF (l. c.), y MANGIONI (*Astri inextincti theoricae*, Intr. p.1); y son argumentos de la misma, ya el oscuro origen del *Astrum inextinctum* (véase lo que decimos en el n.° 4, y en las notas 42 y 43), ya la semejanza del estilo de Hay con el de Schoppe. Esta semejanza es tan grande, que Mangioni y Kropf, fundándose en ella, opinan que el *Astrum inextinctum* es obra de Schoppe y no de Hay, a pesar de que

A este primer engaño pronto siguieron otros aún más graves. Aquellas siete razones o argumentos se insertaron subrepticiamente[20] en las letras y encomiendas que envió el Emperador al Nuncio Savelli el 25 de Octubre;[21] y cartas parecidas se enviaron a varios Obispos del Sacro Romano Imperio, con prohibición de solicitar de Roma incorporaciones o encomiendas de Monasterios.[22] Todos estos escritos se leyeron en Roma y Alemania con estupefacción y profundo sentimiento, por ser tan contrarios a la inmunidad y derechos de la Iglesia; y de ambas partes se acudió al confesor imperial, pues parecía el más apto para poner remedio al error.

El P. Lamormaini dió cuenta al Emperador de todo el asunto y le presentó copia de las siete razones enviadas al Nuncio; además añadió cinco censuras de las mismas, que otros tantos teólogos habían redactado con todo secreto, a ruegos del Nuncio o del mismo P. Lamormaini.[23] A su vez el Emperador, que hasta aquel momento no tenía noticia de estas razones que corrían a su nom-

---

éste se declara autor de la obra: hasta tal punto abundan en ella los sarcasmos, calumnias, dicterios, contumelias, etc., propios de Schoppe (KROPF, *O. c.* p.183 n.387; véanse más adelante las notas 43 y 54).

Sin embargo, aunque el estilo era tan semejante, el espíritu y la intención se diferenciaban profundamente. Oigamos de nuevo a KROPF: «Existimem tamen diversam admodum disparemque fuisse consiliorum Hayi et Scioppii rationem. Etenin *Hayus* non eo utique intenderit animum, ut Societati nostrae universae tantam ubique conflaret infamiam (quippe quod a Sacerdote religioso nimium quantum abhorreret), sed ut causam coenobiticam, quam velut probabilem, aliorum etiam ex coenobitarum sententia, tuendam susceperat, quoquo modo defenderet, falso sibimet persuadens, cupiditatem hominum nostrorum, vel certe consilia, susceptae causae rationibus, ante omnia obstare. Contra, *Scioppius*, implacabili in Societatem odio, invidia, aemulatione, furore aestuans, tot libellorum famosorum editione iterata et fere continua id praecipue spectaie visus est, ut non tantum infames mortalibusque omnibus odiosos redderet Iesuitas; sed ut tanquam pestes reipublicae et carcinomata, bellorumque omnium ac seditionum auctores, si non orbe universo, toto saltem imperio prorsus eliminarentur» *(O. c.* p.183 n.387).

Sobre la actitud de la Orden Benedictina frente a la conducta de Hay, véase lo que decimos en el n.° 5.

20 Esta inserción subrepticia la afirman LAYMANN *(Iusta defensio* Prooem. 9, 28, 30s., 33s., y en el cuerpo de la obra las pp.325ss. y sobre todo 165-9, donde la prueba con cinco argumentos) y DUHR, que corrobora su aserto con estas palabras de Lamormaini: «Es ist sicher, dass es sich hier um ein gefaelschtes Einschiebsel handelt» *(Geschichte der Jesuiten* vol.II P.II p.165). Los principales argumentos que dan ambos autores se reducen a estos dos: 1.° Que esas cartas del Emperador contradicen a todas las que escribió antes o después de ellas (DUHR, pp.163-4). 2.° Que el Emperador no tenía idea de semejantes razones (LAYMANN, Prooem. n.14).

HAY pretende deshacer aquellos cinco argumentos de LAYMANN *(Astrum inextinctum* pp.197ss. nn.51ss.), pero en vano, como demuestra MANGIONI *(Astri inextincti theoricae* pp.234ss. § LI).

21 LAYMANN, *O. c.* n.9. DUHR, *O. c.* p.163.

22 LAYMANN, *O. c.* n.9 in fine.

23 LAYMANN, *O. c.* n.14.

bre, convocó un Consejo extraordinario de Magnates y Teólogos para que examinasen todos los documentos presentados por el Padre Lamormaini, y después le informasen.[24]

Mientras se daban estos pasos, sucedió otro nuevo fraude. Fueron arrebatadas secretamente, impresas y publicadas, dos de las censuras presentadas al Emperador y que condenaban las siete razones, al mismo tiempo que defendían la jurisdicción del Papa y el destino que pensaba dar a algunos de los Monasterios restituídos.[25] Y aunque una de aquéllas (por cierto, la más comedida) había sido compuesta por un Jesuíta, y la otra (escrita con más libertad) era de un Teólogo secular,[26] ambas sin embargo aparecían como obra de la Compañía de Jesús,[27] con la manifiesta intención de enajenarle los ánimos de los católicos, y más en especial los de los Monjes de las Ordenes antiguas.

Por los mismos días, y como si los Jesuítas hubieran sido los autores y editores de los opúsculos, se divulgaron tres libelos llenos de injurias contra la Compañía de Jesús[28] para defender —así decían cínicamante aquellos «forjadores de engaños»— los intereses del Emperador y de las Ordenes contra los ataques que desde las tinieblas del anónimo les dirigían, no los Jesuítas, como hacían creer al vulgo, sino ellos mismos, que no dudaron en valerse para su intento del dolo y de la violación del secreto de oficio.

En vista de las proporciones que había tomado la campaña difamatoria de la Compañía, juzgaron los Superiores que se debía responder algo, como en efecto se respondió. A esta primera defensa siguieron otros escritos polémicos por ambas partes, y éste sin duda fué el efecto más funesto de los engaños urdidos por los «fraudum architecti»,[29] hacer que contendiesen entre sí dos Ordenes Religiosas, que hasta entonces habían vivido en la mayor concordia.[30]

---

24 LAYMANN, *O. c.* nn.10-14.

25 Estas dos censuras fueron también publicadas por MANGIONI, *Astri inextincti theoricae*, Introd. pp.16-36.

26 LAYMANN, *O. c.* n.18.

27 LAYMANN, *O. c.* n.19.

28 Dos de estos libelos habían sido impresos; el tercero se difundió en copias manuscritas. LAYMANN reproduce aquéllos dos enteros en su *Iusta defensio*, uno en el cuerpo y otro al final de la obra, pero intercalando detrás de cada trozo del texto sus propios comentarios. Los pasajes del libelo manuscrito, que presentan alguna novedad, también los reproduce, añadiéndolos a los sitios paralelos de los otros dos.

29 Viene a propósito lo que dice LAYMANN, *O. c.* n.38, sobre la parte que tuvo el mal espíritu en suscitar esta controversia.

30 Pueden verse, v.g., las cartas que poco antes de la controversia escribió el P. General de la Compañía en beneficio de las otras Ordenes religiosas y para favorecer sus deseos

### 3. La «Iusta Defensio» del P. Laymann

Ningún otro sujeto pareció a los Superiores tan apto para defender a la Compañía, como el P. Pablo Laymann, cuyos conocimientos canónico-morales y virtudes religiosas[31] eran de todos conocidos y apreciados.[32] En menos de tres meses y sin más ayuda que sus libros y el divino auxilio —como confiesa ingenuamente él mismo—[33] compuso un libro de 500 páginas en 4.° menor y tan acabado, que no sin razón es tenido como la cumbre de toda la controversia.[34]

El título, aunque desmesuradamente largo, indica muy bien la finalidad y el contenido de la obra: *Iusta defensio Sanctissimi Romani Pontificis, Augustissimi Caesaris, S. R. E. Cardinalium, Episcoporum Principum, et aliorum, demum Minimae Societatis Iesu, in causa Monasteriorum extinctorum et bonorum ecclesiasticorum vacantium, contra quosdam a se ipsis delectos iudices.* En el segundo proemio demuestra el autor cómo todas estas personas públicas habían sido ofendidas con los libelos anónimos, empezando por el Romano Pontífice, cuyos designios y derechos eran conculcados, y terminando por los Abades y Prelados de las Ordenes, «a

(DUHR, *Geschichte der Jesuiten* vol.II P.II pp.158ss.). Sobre la conducta que observaron los Jesuítas en la controversia ha escrito PASTOR, tomándolo de Günter, especialista en todo lo que se refiere al Edicto de Restitución: «Eingehend und unparteiisch schildert Günter *(Das Restitutionsedikt* 143 f) den im katholischen Lager entstandenen Streit um die restituierten Kloester, wobei er hervorhebt, dass in diesen Kampfe die Jesuiten, 'unstreitig die nobleren und die exakteren' waren, trotzdem aber am meisten litten: 'Von den eigenen Parteigaengern abgewiesen und verdaechtigt und von den Protestanten als die gefaehrlicheren Gegner gefürchtet und doppelt bekaempft, sind sie zwischen Hammer und Ambos geraten». *(Geschichte der Päpste,* Urbano VIII c.4 n.2 [7 edic. Freib.i.B. 1928] p.413 nota 2).

31 El mismo LAYMANN es quien nos informa sobre el particular, con un candor y una sencillez admirables *(Iusta defensio* Prooem. n.86).

32 También contribuyó a esta designación el aplauso con que recibieron los doctos su *Disceptatio solida et modesta de restitutis quibusdam bonis ecclesiasticis,* que, sin saberlo él, se imprimió en 1630. HAY advierte que la edición se hizo callando el nombre del autor y del tipógrafo *(Astrum inextinctum* p.356 n.2); y tal vez por esta razón duda Sommervogel en atribuir a Laymann la paternidad de la *Disceptatio (Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* vol.IV c.1592 n.30).

33 LAYMANN, *Iusta defensio* Prooem. n.44.

34 He aquí las palabras de GÜNTER: «Mit Laymanns *Iusta defensio* hat der literarische Streit seinen Hohepunkt erreicht. Neues und besseres ist auch von den Jesuiten nicht mehr auf die Bahn gebracht worden» *(Das Restitutionsedikt,* p.181; citado por DÜHR, *Geschichte der Jesuiten* vol.II P.II p.167). DUHR es de la misma opinión: «In der literarischen Fehde, die sich wegen der Kloester erhob, nimmt die grosse Verteidigungsschrift des P. Laymann, welche 1631 zu Dillingen erschien, den bedeutendsten Platz ein» (l.c.). Entre los escritores antiguos, véase lo que dice CORDARA: «Quo libro, quia non tam Societas quam Romanorum Pontificum auctoritas proterve impetebatur, eum non minus modeste quam valide refutandum suscepit noster Paulus Laymann, magni theologus nominis...» *(Historia Societatis Iesu* P.VI t.II p.372 n.92).

cuyos corazones se habían tendido asechanzas y a cuyos pies se habían puesto tropiezos».[35]

En el cuerpo de la obra transcribe párrafo a párrafo todo el texto de los libelos, y lo va comentando y refutando con gran erudición histórico-canónica. Método lento, sin duda, pero que tiene la ventaja de evitar toda sospecha de adulteración de las palabras del adversario, y de deshacer por completo todos sus embustes y marañas.[36] La parte introductoria la componen cinco proemios y dos cuestiones preliminares. En éstas se proponen y resuelven los dos puntos que determinaban el eje de toda la controversia: 1.º Si los Monjes tienen derecho a recuperar los Monasterios, y qué clase de derecho sería éste. 2.º Si los Monasterios se podrían aplicar a otros fines piadosos, y por qué causas. Cierran el volumen varios apéndices de documentos hasta entonces inéditos, que años adelante iban a prestar preciosos servicios a los historiadores.

Los méritos de la *Iusta defensio* los ha compendiado acertadamente el P. Duhr, diciendo que está llena de moderación en la forma, y es digna de toda fe en cuanto a la exposición de los hechos; de suerte que hasta el presente no se ha podido encontrar en ella ninguna falsedad histórica.[37] Duhr no enjuicia la doctrina, pero de ella nos habla con grandes elogios Zacaría Furtenbach, Decano de la Iglesia Mayor de Augusta, «hombre de fino juicio, muy conocedor de ambos derechos y totalmente exento de partidismo y del vicio de la adulación».[38] He aquí sus palabras en carta a un amigo el 20 ó 21 de febrero de 1631:

> Accepi opus *Iustae Defensionis* R. P. Laymanni, pro quo ago ingentes gratias. Est plane opus illud praeclarum, solidum et luce dignissimum. Et vix verbis exprimere possum, quanta cum voluptate illud perlegerim, quantumque laeter, quod videam iustitiam bonae causae tam erudite et solide demonstratam; defensam auctoritatem Sedis Apostolicae; detectas et in apertum productas fraudes et technas adversariorum; denique Societatem Iesu a malevolorum calumniis et criminationibus fortiter ac magnifice vindicatam. Quod autem praeter cetera, eaque omnia praeclara, maxime miror, est modestia qua auctor in confutanda tanta calumniarum mole uti voluit.[39]

---

35 LAYMANN, *Iusta defensio* Prooem. n.38.

36 LAYMANN, l.c. nn.89ss.

37 «Wie in der Form massvoll, so ist Laymann auch in der Darlegung des tatsaechlichen Verlaufes durchaus zuverlaessig; bisher konnte ihm keine Unrichtigkeit nachgewiesen werden» *(Geschichte der Jesuiten* vol.II P.II p.168).

38 KROPF, *Historia Provinciae S. I. Germaniae Superioris* vol.V p.184 n.389.

39 Esta carta la publicó primeramente el P. FORERO S. I. en su *Antanatomiae*, y la reprodujo más tarde KROPF en su *Historia* (l.c.), de donde la hemos tomado nosotros.

La historia nos ha conservado también el juicio exacto y prudente del Prepósito General de la Compañía, que entonces lo era el P. Mucio Vitelleschi. En carta de 3 de Mayo de 1631, dirigida al mismo P. Laymann, no puede menos de alabar su celo y su sumisión a los Superiores, y añade que su obra merece «per se» alabanza y aprecio; pero habría preferido que no se editara con tanta rapidez, no sea que los adversarios, en vez de calmarse, se lancen a la arena con nuevos ataques.[40]

**4. El «Astrum inextinctum» y sus dos ediciones**

El pronóstico del P. Vitelleschi, aunque tardó algo en verificarse, se cumplió exactamente: «... defensio [P. Laymanni] —escribe Kropf— tantum abfuit ut Societatis hostes pacaret, ut magis etiam incenderet armaretque».[41] En el año de 1634 vieron la luz pública dos opúsculos en un solo volumen bajo el título: *«Astrologia ecclesiastica»... Accessit «Astrum inextinctum»*. Como autor de ambos figura en la portada «Gaspar Sciopus, Caesarius et Regius Consiliarius».

El argumento del primer opúsculo —que apenas si ocupa la tercera parte del volumen— lo declara suficientemente el segundo título que le puso su autor: *«Disputatio de claritate ac multiplici virtute stellarum in Ecclesiae firmamento fulgentium, id est, Ordinum Monasticorum»*. El otro opúsculo es una difusa refutación de la *Iusta Defensio*, que apenas si se puede leer por el tamaño minúsculo de los tipos y lo descuidado de la impresión.

La paternidad de esta refutación ya hemos dicho que se la atribuye a sí mismo Schoppe; pero fué un engaño más.[42] El verdadero autor del *Astrum inextinctum* era el P. Romano Hay —según éste mismo nos refiere en la introducción de la segunda edición de dicho opúsculo[43]—, que lo compuso ya en 1631; pero ha-

40 DUHR, *Geschichte der Jesuiten* vol.II P.II p.168.

41 KROPF, *Historia Provinciae S. I. Germaniae Superioris* vol.V p.167 n.362.

42 Parecen genuinas estas palabras de SCHOPPE en su *Astrologia*, refiriéndose al origen del *Astrum inextinctum*: «Percommode evenit ut liber hic a quodam magnae virtutis et eruditionis Sacerdote Benedictino conscriptus, in meas manus venerit» (el pasaje no lo hemos encontrado, pero lo cita MANGIONI, *Astri inextincti theoricae* Praef. ad lect. p.1); sin embargo esta afirmación contradice al hecho de escribir Schoppe en cada página del *Astrum inextinctum* su propio nombre, como si fuera su autor.

43 Véase la p.23. KROPF, sin embargo, por razón del virus sciopiano que inficiona las páginas del *Astrum*, opina que su verdadero autor es el mismo Schoppe *(Historia* vol. V p.183); en cambio MANGIONI sigue un camino intermedio, atribuyendo a Hay la doctrina y erudición, y a Schoppe las virulencias *(Astri inextincti theoricae* Introd. p.1). Creemos, con todo, más acertado atenernos a la clara afirmación de Hay.

biendo caído en manos extrañas, fué publicado a espaldas del autor y sin la aprobación de la Orden. Como esta edición resultó verdaderamente «manca et, per librariorum incuriam, tot mendis deformata»,[44] el mismo Hay hizo una segunda edición en 1636, que doctrinalmente no difiere de la anterior, pero tipográficamente es esmeradísima.

El *Astrum inextinctum* se divide en tantas cuestiones cuantas son las personas jerárquicas cuya defensa había tomado Laymann en su *Iusta defensio.* Como introducción van otras dos cuestiones que corresponden a las dos disputas preliminares de Laymann, ya mencionadas. La obra se cierra con una refutación de la acusación de *libelos famosos* lanzada por Laymann contra los tres opúsculos que rebate en su apología. No hay duda que todas estas cuestiones las desarrolla Hay con nervio y erudición; sin embargo, en ellas se encuentra más ingenio y audacia, que razones sólidas y amor a la verdad. Además la mente de Laymann queda con frecuencia mal expuesta o mal interpretada.

### 5. La Orden Benedictina y el «Astrum inextinctum»

En la citada introducción o prefacio afirma el P. Hay que compuso su obra por mandato de los principales Abades benedictinos de Alemania. Esta noticia nos parece enteramente verosímil; pero en ninguna manera podemos creer que los dichos Abades sugirieran también a Hay los procedimientos dolosos y el tono virulento de la defensa. Más aún, existen dos argumentos que muestran positivamente el desagrado con que la Orden Benedictina vió éste y los demás libelos de su súbdito. El primero lo tenemos en el hecho de que semejantes escritos se imprimieron siempre sin llevar estampada su aprobación.[45] El segundo es una anécdota sobre los últimos momentos de Hay, referida en tono encomiástico por un enemigo de la Compañía, pero que, lejos de ser una alabanza de Hay, creemos que es un testimonio de su halucinación, y al mismo

---

44 *Astrum inextinctum*² Introd. p.23.

45 El mismo Hay confiesa que la primera edición del *Astrum* se hizo sin la aprobación de la Orden (*Astrum inextinctum*² Introd. p.23); tampoco la tuvo la segunda, como se infiere casi con certeza de un pasaje de CRUSIUS (*Astri inextincti... eclipsis seu deliquium* Praef. pp.4-18), y se confirma por el hecho de que Hay publicara tardiamente las aprobaciones del *Astrum* al comienzo de su *Aula ecclesiastica et hortus crusianus* (pp.1-23; más adelante, pp.424ss. intenta en vano refutar las acusaciones de Crusius, a que acabamos de remitir), que tampoco obtuvo aprobación (KROPF, *Historia* vol.V p.186 n.391).

tiempo una muestra de la disconformidad que sentía respecto de él la Orden Benedictina. He aquí la anécdota tal como nos la ha conservado el historiador jesuíta Kropf:

> «Qui [Hayus]... cum ab uno quodam de suis Praesidibus in ipso mortis confinio interrogaretur annon per intemperiem quamdam exacerbati animi, maleve affecti, scriptitasset quippiam, cum veterum Religionum defenderet causam, quamobrem sibi a Deo iudice metueret, respondisse fertur: Adeo se hinc nihil extimescere, ut praemium sibi immortale polliceretur, propterea quod, silentibus aliis, atque dissimulantibus, causam iustam, ut probabilem, propugnandam ipse potissimum suscepisset».[46]

**6. Cuatro refutaciones del «Astrum inextinctum»**

Fué el mismo P. Laymann el que respondió a la primera edición del *Astrum inextinctum* con su *Censura Astrologiae Ecclesiasticae et Astri inextincti*,[47] que fué la última obra del insigne moralista que vió la luz pública en vida de su autor.[48] No hemos podido encontrar ningún ejemplar de la *Censura;* por eso, a falta de unas impresiones personales, ofrecemos a nuestros lectores el parecer del P. Mangioni, gran conocedor de estos escritos polémicos del P. Laymann:

> «...si quid... difficultatis prae se ferre viderentur argumenta ab auctore illius scripti [sc., Astri inextincti] collecta, ita nervose refellit, ut, homo ceteroqui modestissimus et sui contemptor egregius, non dubitaverit dicere se in ea *Censura* mox edenda acquiescere[49] nec opus fore ut de eiusmodi controversiis ab aliquo e Societate nostra quidquam amplius responderetur, etiamsi adversarii porro nos infestare pergerent».[50]

De hecho los libelistas siguieron hostilizando a la Compañía; pero ésta, fiel al consejo del P. Laymann, prefirió callar. Fué por entonces cuando sobrevino la segunda edición del *Astrum inextinctum,* cuyos ejemplares se espacieron por toda Europa; y los Supe-

46 KROPF, *O. c.* p.188 n.394.

47 Según KROPF, (*Historia* vol.V p.175 n.373), también FORERO refutó la *Astrología* en una obrita titulada *Animadversiones*.

48 KROPF, *O. c.* p.175 n.373.

49 Realmente Hay no respondió nada a la *Censura* de Laymann en la segunda edición del *Astrum*, como justamente observa KROPF (*O. c.* p.183 n 388); pero insinúa una respuesta en el *Aula ecclesiastica*.

50 El texto lo citan MANGIONI (*Astri inextincti theoricae* Introd. p 2) y KROPF (*O.c.* p.175 n.373), y parece que está tomado del Prefacio de la *Censura*.

riores, temiendo que los amigos de la Compañía interpretasen como timidez y desconfianza un silencio que en realidad nacía de la confianza en la bondad de la propia causa,[51] determinaron que se escribieran nuevas refutaciones del *Astrum inextinctum*, en las cuales además se defendiese la sana doctrina del P. Laymann.

Con este fin publicaron sendas obras los Padres Mangioni y Crusius en el año 1639, bajo los títulos de *Astri inextincti theoricae*, y *Astri inextincti eclipsis seu deliquium;* a las que se añadieron en el año siguiente las *Notae Astrum inextinctum Fr. Romani Hay suis radiis interstinguentes* de Eugenio Lavanda.[52]

El opúsculo del P. Lavanda, como indica su título, es una colección de observaciones al libelo de Hay sin unión entre sí, pero dotadas de gran objetividad.

Las obras de Mangioni y Crusius imitan en lo exterior la exquisita disposición tipográfica de la segunda edición del *Astrum inextinctum*. En cuanto a la concepción interna, el P. Mangioni reproduce el método de Laymann, es decir, sigue paso a paso el escrito de Hay en todas sus cuestiones, asertos y argumentos, primero resumiéndolo fielmente, y después sometiéndolo a una severa crítica, donde campean la madurez de juicio y la claridad de exposición. Sin embargo, el mérito especial de Mangioni estriba en su ecuanimidad y modestia, en las cuales tal vez aventaja incluso al mismo Laymann.

El P. Crusius va por otros derroteros. Divide su obra en diez cuestiones, de las cuales consagra las siete primeras a dilucidar los dos puntos-ejes de la controversia, y en las tres restantes examina ciertas proposiciones odiosas para la Compañía de Jesús, esparcidas a lo largo del *Astrum inextinctum*. Jerónimo Lampugnano, en el juicio que emitió sobre el P. Crusius y su obra, dice de ésta que es de gran interés para defender la suprema autoridad del Romano Pontífice, y al P. Crusius lo llama hombre notable por su doctrina y erudición.[53] De buen grado suscribimos ambos elogios, aunque recortamos algo el segundo, notando que el P. Crusius emplea a veces argumentos demasiado sutiles, de suerte que parece pecar de cierto logicismo.

---

51 Kropf, *O. c.* p.185 n.390.

52 Kropf, (l. c.) asegura que Lavanda es un «scriptor externus»; mientras que, según Sommervogel, se trataría de un pseudónimo del P. Melchor Inchofer S. I. *(Bibliothèque* vol. IV c.563 n.12).

53 Al comienzo del *Astri inextincti... eclipsis seu deliquium*, entre las páginas sin numerar.

**7. Fin de la controversia y opúsculos que más nos interesan**

En el año de 1648 de nuevo volvió incansable a la arena el P. Hay, publicando dos nuevos opúsculos en un solo volumen bajo el título de *Aula ecclesiastica et Hortus crusianus*,[54] que dirigía principalmente a refutar la obra del P. Crusius. Cinco años más tarde le respondieron el mismo P. Crusius con su *Commenta hayana*, y el P. Masenio con una obrita cuyo título continúa la metáfora del huerto, empleada por Hay: *Rastrum horti hayani*.[55] Y estos fueron los últimos lances de una controversia que nunca debiera haber empezado.

La tenaz e hiriente oposición de Hay y sus colaboradores no pudo impedir que la Santa Sede y el César Fernando II aplicaran algunos de los Monasterios recuperados a obras de la restauración católica, y en concreto a la fundación de Colegios de la Compañía.[56] Más aún, abrigaban el designio de llevar adelante en proporciones magníficas el programa comenzado a realizar tan felizmente. Pero todas estas esperanzas se deshicieron como la sal en el agua el 17 de Octubre de 1631, cuando Gustavo Adolfo de Suecia derrotó los ejércitos del Emperador.[57]

De todas las obras que acabamos de mencionar al historiar la controversia alemana sobre la restitución de los Monasterios, tres solamente interesan al objeto de nuestra investigación: la *Iusta defensio* del P. Laymann, y las refutaciones del *Astrum inextinctum* escritas por los PP. Mangioni y Crusius. Por eso a ellas casi exclusivamente nos referimos en los dos párrafos siguientes. Los restantes opúsculos, o no tocan el tema que nos interesa, o lo tratan sin originalidad.

---

54 Esta obra se imprimió sin aprobación de la Orden, como ya dijimos (Cf. nota 45), y además en una imprenta heterodoxa. De su estilo escribe KROPF: «... stilus... satyrico quam... apologetico proprior, idemque illiberalibus passim iocis dicteriisque, Sciopio familiaribus, aspersus» (*Historia* vol. V p.186 n.391).

55 SOMMERVOGEL cita todavía otro opúsculo en contra de Crusius, y tres más en su favor (*Bibliothèque* vol.II c.1709 n.2).

56 KROPF, *Historia* vol.V p.185 n.390.

57 CORDARA, *Historia S. I.* P.VI t.II p.373 n.97. Cf. KROPF, *O. c.* pp.508-510 números 751-7.

### 8. Valor de la aprobación que dió la Compañía a las obras de los PP. Laymann, Mangioni y Crusius

La controversia de los Monasterios, antes de caer definitivamente en el olvido, tuvo una efímera actualidad en Francia a mediados del siglo XVIII. Además de los compendios que de ella hicieron arbitrariamente los enciclopedistas, con el torcido fin de difamar a la Compañía,[58] se conservan varios discursos pronunciados en la causa del tristemente célebre jesuíta P. Antonio de Lavalette, donde se exhuma la polémica alemana, y de manera especial la doctrina de los PP. Laymann, Mangioni y Crusius acerca del sujeto de dominio de los bienes de la Compañía.[59]

Los abogados de los acreedores del P. Lavalette querían obligar al P. General de los Jesuítas a pagar las deudas ilegítimamente contraídas por dicho Padre, cuando era Superior de la Misión de la Martinica, y creyeron que en las obras de los autores mencionados habían encontrado razones decisivas para probar la solidaridad económica de la Compañía, y consiguientemente para conseguir que la condenasen los tribunales. Temían sin embargo que toda su argumentación cayera por tierra, si alguien les objetaba que las obras de donde habían tomado sus pruebas, no eran documentos oficiales de la Orden, sino escritos polémicos de algunos particulares. Para obviar esta dificultad, se apresuraron a afirmar una y otra vez que las publicaciones, que les habían servido de fuentes, llevaban la aprobación del P. General y de varios teólogos de la Compañía, y que, por lo tanto, contenían la doctrina oficial de la Orden: «un manifeste de la Société entière».[60]

Realmente tanto la obra del P. Mangioni como la del P. Crusius gozaban de una aprobación concedida por el P. Provincial de

58 SOMMERVOGEL, *Bibliothèque* vol.XI cc.361ss. nn.29, 30-4 y 36.

59 Estos discursos se encuentran en los tres volúmenes primeros de *Procès Jésuit*, colección anónima, sin indicación de lugar ni fecha de edición.

60 Estas palabras son del abogado *Le Gouvé*, en un discurso pronunciado en favor de unos acreedores del P. Lavalette. El párrafo completo, donde se encuentra la frase citada, dice así: «Ces écrits n'étoient point l'ouvrage de quelques particuliers... Il suffiroit qu'ils soient sortis de la plume de Jésuites, pour qu'on dût etre persuadé que c'etoient des ouvrages... agréés par les Supérieurs... Mais d' ailleurs ces libres ont été imprimés revetus de l' approbation expresse du Provincial, *en vertu d' un pouvoir formel du Général*, «*facta mihi potestate a R. P. N. Generali*». d' aprés les avis de plusieurs Théologiens consultés; en sorte que c'etoit *un manifeste* de la Société entiere» (*Plaidoyer pour le Syndic des crèanciers des Sieurs Lioncy*... en *Procès Jésuit.* vol. 3 opúsc. III pp. 85-6). El mismo abogado repite semejantes afirmaciones en su informe *État de la Cause* (l. c. p.176); y otro tanto hacen los autores de la *Mémoire... et Consultation pour J. Lioncy* (Proces Jésuit. vol. 1 opúsc. II pp. 186-7).

Alemania, en virtud de una previa delegación del P. General.[61] En lo cual, sin embargo, no había ninguna singularidad, pues semejante aprobación se encuentra comúnmente en todos los libros que por aquellos años imprimieron los Jesuítas, aunque no tratasen del Instituto de la Compañía[62]; era la simple observancia de las Constituciones, que prohiben se publique ningún libro «sin la aprobación y licencia del Prepósito General».[63] Ya para aquellos años, como acabamos de indicar, había delegado el P. General a los PP. Provinciales esta facultad de aprobar los libros en orden a su publicación[64], sin establecer, según creemos, limitaciones ni reservas algunas. La primera reserva que conocemos la estableció el P. Beckx en 1856, ordenando una especial censura y aprobación para los libros que versan sobre el Instituto de la Compañía, etc.[65]; disposición que ha pasado al actual Epítome del Instituto, en el n.879, § 2. Sin embargo, cuando se trataba de alguna obra de excepcional importancia, el P. General la avocaba a su propio juicio, como sucedió con el volumen cuarto del tratado *De Religione* del P. Francisco Suárez, que fué sometido dos veces a la censura del P. General en Roma.[66]

No consta que las obras de los PP. Mangioni y Crusius fue-

---

61 Creemos de interés transcribir el texto íntegro de la aprobación: «*Approbatio R. P. Provincialis Societatis Iesu per Rheni inferioris Provinciam.* Ego Gosvinus Nickel, Societatis Iesu per Rheni inferioris Provinciam Provincialis, potestate ad id mihi facta a Reverendo admodum P. N. Mutio Vitellesco, Praeposito Generali, *Astri Inextincti Theoricas* a R. P. Valentino Mangionio Societatis nostrae Theologo conscriptas, atque a deputatis ad id Societatis eiusdem Theologis lectas, et approbatas, typis mandari permitto. In cuius fidem has litteras manu propria subscripsi, consuetoque officii sigillo munitas dedi. Colon.5. Sept. An. 1639. Gosvinus Nickel». (*Astri inextincti theoricae* p.11 sin numerar. Una aprobación semejante, mutatis mutandis, se encuentra en el *Astri inextincti... eclipsis seu deliquium* p.9 sin numerar).

62 Véase, v. g., la aprobación de la obra editada por el P. J. GRETSER, *Philippus, Ecclesiae Eystetensis XXXIX Episcopus, de eiusdem Ecclesiae divis tutelaribus* (Ingolstadii 1617) p.31 sin numerar).

63 *Constitutiones* P. III c.1 n.18. Cf. P. IV c.6 litt. O y P. VII c.4 n.11.

64 La primera delegación oficial para toda la Compañía, que hemos encontrado, se contiene en el decr. 11 de la *Congregación General X Institutum S. I.* [Florentiae 1892-3] t.2 p.374; pero de este decreto se colije que la práctica era ya antigua.

65 *Ordinatio de iis, quae servanda sunt in evulgandis nostrorum libris vel quibuscumque lucubrationibus* (9 Febr. 1856 et 11 Mai 1862), *Institutum S. I.* t. III p. 315 n.6. El P. Augusto Coemans recogió abundantes documentos del *Archivum S. I. Romanum* para comentar el apéndice sobre la censura de libros del actual *Epitome Instituti.* El borrador de este comentario forma parte de sus *Commentarii in Epitomen*, que son unos apuntes manuscritos y sin terminar, que pueden verse entre los libros y papeles del Editor del Instituto.

66 La primera vez, en vida de Suárez siendo General del P. Aquaviva; la segunda, después de su muerte, durante el Generalato del P. Vitelleschi (DE SCORRAILLE, *François Suárez*, vol. II [París 1913] pp.387-9).

sen objeto de tal avocación; y por lo que se refiere a la *Iusta defensio* del P. Laymann, parece que consta de lo contrario.[67] Más aún, aunque el P. General hubiese avocado a su juicio dichas obras, y las hubiese aprobado, previo el parecer unánime de los revisores, todavía no se podría decir con verdad que contienen «un manifeste de la Société entière», o sea, una interpretación auténtica del Instituto, como parece quieren decir los abogados franceses. Nadie imaginó cosa semejante de la citada obra del P. Suárez, a pesar de estar tan recomendada por la ciencia del autor y la autoridad de los censores, entre los cuales figuraba el futuro General de la Orden, P. Mucio Vitelleschi. Y la razón es clara: solamente la Congregación General puede interpretar auténticamente las Constituciones de la Compañía.[68] Y aunque es verdad que el Prepósito General puede declararlas «pro praxi bonae gubernationis»,[69] el medio de que se vale para hacer semejantes declaraciones no es la aprobación de los libros de sus súbditos, sino el envío de cartas o comunicaciones a las Provincias.[70] Así pues, la aprobación de un libro, que trata de algún punto del Instituto, significa solamente que contiene una buena exposición del mismo, y que, por tanto, se puede adoptar en la práctica, aunque no necesariamente.

---

67 Se infiere casi con certeza de las cartas del P. General al P. Provincial Mundbrot y al mismo Laymann. (DUHR, *Geschichte der Jesuiten* vol.II p.168).

68 Cf. *Congr. Gener. IV* d.19 *(Institutum S. I.* t. II p.251), de donde pasó al n.9 de la *Collectio Decretorum*, y de aquí al n. 16 del actual *Epitome*.

69 Cf. *Congr. Gener. III* d. 33 *(Institutum S. I.* t. II p.226), y las tres citas de la nota precedente.

70 Viene a propósito este texto del P. Tomás SÁNCHEZ: «4 parte Constitu. cap.2 n.6, et ibi in declar. litt. G dicitur: 'Si benefactores essent, qui possessionem aliquam, aut reditus, dare vallent, admitti possent ad ampliorem scholasticorum ac praeceptorum numerum alendum'. Et P. N. Generalis Claudius Aquaviva, anno 1593, mense Aprilis, *misit ad non huius constitutionis declarationem his verbis:* Non potest admittere eleemosynas alicuius momenti, hoc est, nisi sint res parvi pretii, et raro, et a personis non vulgaribus oblatae, quarum timeatur offensio, si non admittantur'...» *(In praecepta Decalogi* t. II l. VII c. 27. n.37. Cf. nn.27 y 39).

Los PP. RAMIERE-BESSON, en su *Compendium Instituti S. I.* publicaron numerosas respuestas de los PP. Generales, declarando el Instituto. En esta misma obra se encuentra un estudio sobre los diversos géneros de estas respuestas y su fuerza (en la tercera edición ocupa las pp.13-16). Lo que se dice al comienzo: «Cum munus *interpretandi* Institutum ad Praepositos Generales spectet...», parece que hay que entenderlo ampliamente en el sentido de *declarar*, según dijimos más arriba.

## II. El P. Laymann y la teoría del doble dominio real

**Sumario.**—9. La primera cuestión preliminar dela «Iusta defensio».—10. El orden con que procede el P. Laymann y el nuestro.—11. El concepto de «corpus unum», fundamento de la teoría de Laymann.—12. Primer corolario: teoría del doble dominio.—13. Segundo corolario: no hay despojo donde no hay «un cuerpo».—14. Examen de la teoría del doble dominio.—15. La fuente probable de la teoría del P. Laymann.

### 9. La primera cuestión preliminar de la «Iusta defensio»

El P. Laymann ha expuesto de pasada su teoría sobre el sujeto de dominio de los Colegios de la Compañía de Jesús, en la primera cuestión preliminar de su *Iusta defensio*.[71]

Esta cuestión versa sobre el problema central de la controversia, que lo plantea el P. Laymann con claridad, en estos términos: «an religiosi in Germania habeant verum ius ad repetenda Monasteria sui Ordinis, olim ab haereticis occupata, nunc autem restituenda». A continuación expone los cinco argumentos con que los adversarios se esfuerzan por sostener la solución afirmativa (pp. 1-2); siguen seis fundamentos (pp. 3-11), partiendo de los cuales establece con triple prueba la solución negativa (pp. 11-13), y termina respondiendo a los argumentos contrarios que expuso al principio (pp. 13-16).

No todo lo que aquí se dice hace a nuestro propósito, sino solamente los tres primeros argumentos u objeciones de los libelistas, el fundamento quinto y el sexto, las pruebas segunda y tercera, y por último, las respuestas a los argumentos indicados en primer término.

Precisamente tres de estos argumentos fueron los que dieron ocasión al P. Laymann para construir su teoría; por eso convendrá indicarlos brevemente:

1.° Las Ordenes antiguas fueron despojadas en otro tiempo de estos Monasterios. Pero, según el derecho común, a los despojados se les han de restituir cuanto antes sus bienes. Luego...

2.° Algunas, al menos, de estas Ordenes ya entonces tenían

71 Como esta será la única obra de Laymann que vamos a citar en el presente párrafo, bastará indicar la página a continuación de los textos de la misma que transcribamos.

una cabeza común. Pero esas cabezas de las Ordenes tienen derecho para exigir que se les devuelvan los Monasterios. Luego...

3.° Finalmente arguyen así *ad hominem* contra la Compañía: Si hoy arrebataran los protestantes los Colegios de los Jesuítas y, después de cien años, cuando ya todos los habitantes de esos Colegios hubieran muerto, los restituyeran a la Iglesia, parece que la Compañía de Jesús diría que tenía derecho sobre ellos (pp. 1-2).

**10. El orden con que procede el P. Laymann y el nuestro**

Quien lee los anteriores argumentos ve claramente, por una parte, que el segundo está contenido en el primero (ya que el despojo supone dominio o al menos posesión), y, por otra, que los dos primeros argumentos están íntimamente ligados con el tercero, aunque de modo opuesto, pues si a los Monjes se les niega lo que se les reconoce a los Jesuítas, tiene que ser porque les falta a los Monjes el principio de posesión que asiste a los Jesuítas.

Por eso, para deshacer estas tres objeciones o argumentos bastaría un principio fundamental, el cual, por no verificarse en los Monjes, soltaría los dos primeros, y por realizarse en el caso de la Compañía de Jesús, desharía el tercero.

De hecho así procede el P. Laymann, proponiendo un único principio fundamental para rechazar las tres objeciones, aunque sólo lo propone negativamente, es decir, en cuanto no se verifica en los Monjes. De aquí se sigue que, cuando viene a rebatir los argumentos mencionados, refuta los dos primeros con sólo referirse a la no verificación del principio fundamental en el caso de los Monjes, que ya previamente expuso; mientras que para rechazar el tercero tiene que empezar por exponer cómo ese principio se realiza en el caso de la Compañía de Jesús, ya que antes no había declarado este aspecto positivo del mismo; hecho lo cual, se abstiene de deducir la refutación, sin duda porque «intelligenti, pauca».

Para mayor claridad vamos a cambiar algo el orden del Padre Laymann. En primer lugar declararemos el principio fundamental en sus dos aspectos, el que se refiere a los Monjes y el que se refiere a la Compañía de Jesús, anticipando lo que el autor reserva para la solución del tercer argumento. Más adelante, al responder a todos tres argumentos, daremos solución explícita al tercero, solución que él no indica sino implícitamente. Por último, a

los pasajes indicados de la cuestión preliminar, añadiremos otros paralelos, que se hayan dispersos por toda la *Iusta defensio.*

**11. El concepto de «corpus unum», fundamento de la teoría de Laymann**

El punto de partida de la teoría del P. Laymann y el principio que toma como fundamento para deshacer los conocidos argumentos de los libelistas es el concepto de *cuerpo único* (corpus unum), aplicado a las Ordenes religiosas. En este concepto y en los dos corolarios que de él dimanan estriba toda la doctrina del P. Laymann sobre el sujeto de dominio.

El concepto de *cuerpo único,* aunque no lo expone en ningún sitio ex profeso, podemos definirlo así conforme a su mente (expresada en diversos pasajes) y casi con sus mismas palabras: «Illae Religiones sunt unum corpus 1) quarum individua nullo Monasterio per professionem et titulum sustentationis adscribuntur, 2) quaeque praeterea habent communionem iurium ac bonorum ad singula Monasteria seu Domus pertinentium, sub Superiore Generali tanquam capite, ita ut hic de Monasteriorum sive personis, sive bonis, cum auctoritate disponere possit».[72] No basta, pues, que la Orden religiosa tenga una cabeza, para que por lo mismo sea ya un cuerpo; sino que es necesario además que esa cabeza sea tal, que pueda disponer autoritativamente de personas y de bienes.[73]

La primera parte de esta definición se contiene claramente en lo que Laymann llama quinto fundamento: «Monasteria Ordinis S. Benedicti v. g., et Canonicorum Regularium S. Augustini non faciunt *unum corpus,* quia... Monachi atque Regulares Canonici singuli ius ac titulum beneficii in suo determinato Monasterio obtinent» (p. 9); la segunda, ya en el mismo fundamento: «Monasteria Ordinis S. Benedicti... non faciunt *unum corpus,* quia... iura et bona inter se divisa et non communicabilia habent», ya en la respuesta al segundo argumento de los adversarios:

> Patet... Monasteria Ordinis S. Benedicti et Regularium Canonicorum non habere unum commune caput, ideoque *nec corpus unum commune* censeri. Quod vero attinet ad Cistercienses, Praemonstratenses, et similes, licet ii Generalem habeant, tamen eorum Monasteria non ha-

---

72 Casi estas mismas palabras se encuentran en los textos que aducimos a continuación.

73 Véase lo que decimos en el n.° 14 b, al hacer la crítica de esta definición.

bent iurium ac bonorum communionem sub Generali tanquam Capite, ita ut de iis Monasteriorum bonis cum auctoritate disponere possit, tanquam de bonis *unius corporis* aut totius Congregationis (p. 14).

Ambas partes de la definición las expone también juntamente y de modo positivo, cuando trata de la Compañía de Jesús:

...Generalis Praepositus ita est Caput totius Societatis, tanquam *unius corporis*, ut personas de loco ad locum libere transferre, et de omnibus bonis ac iuribus Collegiorum ac Domuum disponere, imo etiam ex iusta causa, videl., si alicubi reditus abundantes sint, de Collegio ad Collegium, cum Societatis consensu transferre possit, prout, videre licet apud P. Francisc. Suárez, tomo 4 de Relig., lib. 2 de Praelatis, c. 28, n. 8 et 9 (p. 15).

**12. Primer corolario: Teoría del doble dominio**

Tenemos que advertir al acercarnos ya al punto central de nuestro tema y primer corolario del concepto expuesto, que, según el P. Laymann, la potestad de disponer de las personas y bienes de los Monasterios, propia del General en las Ordenes religiosas que son un cuerpo, supone que toda la Orden tiene dominio universal de dichos bienes, y que tal dominio universal coexiste con el dominio particular que cada Monasterio o casa tiene sobre los bienes que le han sido donados.

a. La primera parte de este corolario se encuentra literalmente en la segunda prueba que de su tesis presenta el P. Laymann. En ella muestra que los Abades están privados de todo derecho de propiedad sobre los Monasterios de su regla, precisamente por no competerles ninguna de las tres formas con que se puede lograr semejante derecho, a saber, ni la adquisición de algún título en los dichos Monasterios, ni la incorporación de ellos a sus Abadías, ni finalmente la potestad de disponer de las personas y bienes de los dichos Monasterios. Pues bien, en esta tercera forma se contiene el paso de la administración del Abad al dominio del mismo en nombre de toda la Congregación,[74] que es lo que ahora vamos buscando. Aduzcamos las mismas palabras del P. Laymann:

74 Así pensamos que se deben entender las palabras del P. Laymann (que tomadas al pié de la letra hablarían de un *dominio propio* del mismo Abad); pues sin duda participaba de la opinión común, según la cual, cuando se dice que el Abad administra y posee, se entiende que no es en nombre propio, sino de su Congregación o Convento. Hace al caso este texto,

...neque iidem Abbates se capita et quidem talia quae de personis, iuribus ac bonis Monasteriorum in Wirtenbergia sitorum disponere possint, demonstrare queant. Praeter hos autem tres modos, quorum nullus dictis Abbatibus competit, ne fingi quidem potest alius, secundum quem ius et actio competere possit Monasteria v. g., Wirtenbergica, *iure dominii aut quasidominii ac tituli* repetendi seu vindicandi (p. 12).

Otros textos tan explícitos y directos, como el que acabamos de transcribir, no los hemos encontrado, si no es el pasaje que adujimos en el número precedente, tomándolo de su respuesta al segundo argumento de los adversarios. En cambio hay una serie de textos, de cada uno de los cuales se infiere con suficiente claridad el dominio universal de las Ordenes que constituyen un solo cuerpo. Así, p.e., después de refutar una ilustración (traída por un libelista para mostrar ser ilícito quitar a las Ordenes antiguas, que no constituyen cuerpo, los Monasterios recuperados, para darlos a los Jesuítas), cierra su argumentación con este epifonema: «Scire debet disceptator nihil iis eripi, qui nec dominii ius, nec possessionem habent» (p. 476). Igualmente en la primera razón con que demuestra que una determinada Congregación de Abades, ya extinguida, no podría exigir los Monasterios recuperados, aun en el caso que todavía existiese:

...Ponamus tamen Congregationem adhuc exstare; duae aliae causae sunt, cur Congregatio, seu Abbates et Monachi, qui nunc vivunt, Monasteria haec, quae olim Capitulo ipsorum (uti ponimus) unita erant, actionis iure repetere non possint. Primo quia Congregatio seu Capitulum Abbatum et Priorum S. Benedicti non facit unum corpus... (p. 481).

De aquí se infiere lógicamente que las Religiones que constituyen un cuerpo pueden exigir sus casas o Monasterios por tener dominio de ellos.

Finalmente, en este mismo sentido se expresa también e

---

del Dr. Eximio, *De Religione* t. VIII l.2 c. XXVI, *de potestate administrandi Praelatorum, praesertim Abbatum* (para este concepto véase el n.1) n.7, al hablar de la conservación de los bienes (edic. Vives vol.16 p.344): «...habet enim Praelatus totam potestatem, quae ad debitam conservationem talium bonorum necessaria est, non minus quam si essent sua propria, quia et ad bonum regimen hoc necessarium est, alioqui communia bona facile perirent; tum etiam quia haec est intentio *domini* talium bonorum, *id est, conventus, a quo,* ut diximus, *manavit haec potestas*», sc., administrandi bona temporalia.

La opinión contraria, a saber, que el dominio lo tiene el General y no la Orden, la hemos encontrado por primera vez en un alegato de los abogados franceses Rouhette y Target, que así lo afirmaban de la Compañía *(Mémoire sur les demandes formées conrte le Général et la Société des Jésuites*, en *Procès Jésuit.* vol.3 opúsc. I pp.44ss.).

P. Mangioni en su defensa de Laymann contra Hay y Schoppe. Al exponer la mente del ilustre canonista y moralista pasa repetidas veces de la administración universal del Superior General al dominio universal residente en la Orden toda entera.[75]

b. La segunda parte del corolario no se encuentra tan claramente en la obra del P. Laymann; por eso no se la atribuímos con certeza, sino sólo con probabilidad, que creemos sólidamente fundada.

Para esta segunda parte del corolario, o sea, para el dominio que de sus bienes tiene cada uno de los Monasterios de una Orden que constituye un cuerpo, vale primeramente el idéntico modo de hablar que usa Laymann cuando trata de los bienes de los Monasterios, pertenezcan o no a una Orden que constituya un cuerpo. Su modo habitual de expresarse en estas ocasiones es afirmar invariablemente que los Monasterios *tienen bienes,* en el primer caso *comunicables,* en el segundo *separados,* pero siempre tienen bienes[76]; mas como, según la sentencia común y aun universal, los Monasterios que no pertenecen a una Orden que constituye un cuerpo, tienen el dominio de sus bienes, síguese que en la sentencia del P. Laymann también los demás Monasterios lo tienen.

Además se puede argüir de las palabras de un Jurisconsulto Romano, aducidas por Laymann como propias suyas. Conviene antes advertir que se trata de Monasterios de una Orden que no constituye un cuerpo:

> ...bonorum unius Monasterii *sola* communitas religiosorum illius Monasterii habet dominium; adeo ut nec alterius Monasterii communitas, nec totus Ordo, neque illius Generalis de praedictis bonis habeat quidquam valide disponere: cuius rei nunquam praxis in oppositum reperietur (p. 11).

Ahora bien, si en las Ordenes que no constituyen un cuerpo es *sola* la comunidad de cada Monasterio la que tiene el dominio,

75 Cf. n.18 1.° al fin.

76 He aquí un ejemplo: «Monasteria Ordinis S. Benedicti, v. g., et Canonicorum Regularium S. Augustini non faciunt unum corpus, quia ...*bona* inter se divisa et non communicabilia *habent*» (p.9). Y más adelante: «...maximum esse discrimen inter religiosos Societatis Iesu, et Monachos atque Regulares, de quibus sermo est... Secundo... Collegia... et domus probationis *immobilia bona et reditus habere* quidem possunt... Tertio, Generalis Praepositus, de omnibus bonis ac iuribus Collegiorum ac Domuum disponere, imo etiam ex iusta causa, videl. si alicubi reditus abundantes sint, de Collegio ad Collegium, cum Societatis consensu, transferre possit» (p. 15).

luego en las Ordenes que tienen dominio universal, por constituir un cuerpo, *también* la comunidad de cada Monasterio tiene el dominio.

Pruébase en tercer lugar *a priori*, porque en aquel tiempo estaba tan arraigada la opinión del dominio residente en cada Monasterio[77], que, mientras Laymann no diga claramente lo contrario, a saber, que no posee también cada uno de los Monasterios, sino solamente la Orden, hemos de creer que afirma el dominio universal residente en toda la Religión, pero reteniendo el particular en cada uno de los Monasterios.

**13. Segundo corolario: No hay despojo donde no hay «un cuerpo»**

Otro corolario de la definición del *corpus unum* es que las Ordenes que no lo constituyen y que, por lo tanto, no tienen la posesión de cada Monasterio, tampoco pueden ser despojadas de ellos, ya que el despojo supone la posesión. Consiguientemente, al ser arrebatado por los herejes algún Monasterio, el despojo no lo sufrió la Orden religiosa, cuya regla tal vez seguía, sin llegar a constituir un cuerpo con ella, sino que lo padecieron los Monjes que en él habitaban:

> ...actio seu interdictum possessionis recuperandae dictis Abbatibus competere non potest, cum istud interdictum seu remedium possessorium non detur nisi spoliato et haeredi seu successori spoliati... Atque isti Abbates, v. g., Schürensis, Murensis, Andecensis, vel Nerisheimensis nunquam spoliati fuerint bonis et iuribus Monasteriorum sitorum in Wirtenbergia, quippe cum ea nunquam possederint. Sed neque successores sunt eorum Abbatum aut Monachorum, qui in Wirtenbergia eiecti aut spoliati fuerunt, cum iura Monasteriorum et Abbatiarum omnino diversa sint, ac proinde Abbas S. Emerani, v. g., non possit dici successor Abbatis in Maulbrunn, Lorch vel Anhausen».[78]

Aún más: ni siquiera en el caso en que los mismos Monjes de algún Monasterio se hubieran adherido espontáneamente a la herejía, se puede decir expoliada la Orden, si solamente los unía con ella el vínculo de una regla común. La razón es la misma, como muy bien la expone el P. Laymann: «Nam qui non pos-

---

77 Véase p. e., lo que dijimos en la nota 74, tomándolo de Suárez.

78 Así en la p.13. Hay otro texto paralelo en la misma página, y un tercero en la p.319.

sident, ii spoliari non possunt, cum privatio formam supponat...» (p. 318).

Por tanto, supuesta esta teoría sobre la naturaleza de las Ordenes religiosas, fácil le era al P. Laymann responder a las objeciones aducidas más arriba, en el n.9, diciendo que las Ordenes antiguas, *como ninguna de ellas forma un cuerpo,* ninguna puede reclamar los Monasterios de su regla recuperados a los herejes, ni a título de posesión, ni a título de despojo.[79]

Por el contrario, la Compañía de Jesús, *como quiera que es un cuerpo,* en caso de que sus Casas o Colegios hubieran sido arrebatados por los herejes, podría reclamarlos justamente aun después de cien años, porque estaban verdaderamente bajo su dominio y posesión, y, además, porque consiguientemente la Compañía misma había sido expoliada.[80]

**14. Examen de la teoría del doble dominio**

a. Lo primero que ocurre decir sobre esta teoría del P. Laymann es que parte de un principio enteramente verdadero, que podríamos enunciar así: «Si alguna vez los protestantes se incautasen de algún Colegio de los Jesuítas, y, después de muchos años, por fin lo devolviesen a la Iglesia, la Compañía de Jesús tendría derecho estricto a recuperarlo, aunque hubiese pasado largo tiempo después de la muerte del último Jesuíta que habitaba en aquel Colegio».

La razón de este principio es que las siguientes palabras de la Bula *Exposcit debitum* de Julio III: «... possit Professa Societas, ad studiorum commoditatem, habere Collegia, ubicumque ad ea construenda et dotanda ex devotione aliqui movebuntur»[81], conceden sin duda a la Compañía profesa (es decir, a la Compañía en cuanto se contradistingue de los Estudiantes y de los Coadjutores) un derecho sobre los Colegios, cuya naturaleza no es el momento de determinar, pero en virtud del cual parece claro que puede reclamarlos independientemente de los estudiantes, y por tanto aun

---

79 Estas respuestas a las dos primeras objeciones están explícitas en Laymann, pp.13-4. La respuesta a la segunda la hemos transcrito textualmente en el n.11.

80 Ya dijimos que Laymann no explicitó esta respuesta al tercer argumento de los adversarios (cf. n.9); pero la dejó implícita al describir el Instituto de la Compañía como formando un cuerpo, y al poner de relieve la diferencia y oposición que dice existir entre la naturaleza de las Ordenes antiguas y de la Compañía (pp. 14-15).

81 *Institutum S. I.* t.1 p.25 c.dcha.

después de la muerte de los mismos, a no ser que medie legítima prescripción, o traslado del derecho que concede la Bula citada, hecho por la suprema potestad del Romano Pontífice.

b. No obstante ser cosa firme, según creemos, este derecho de la Compañía, la teoría que para defenderlo construyó el P. Laymann se resiente de falta de solidez. Y en primer lugar, el concepto de «corpus unum», fundamento de toda la teoría, parece rebuscado y demasiado estrecho. El P. Hay objetaba, tal vez no sin razón, que de semejante definición se seguía no ser cuerpos, por falta de comunicación de bienes, muchas entidades morales tenidas por todos como tales, v. g., la Iglesia Universal, el Sacro Colegio de Cardenales, etc.[82] A lo que respondía Mangioni, interpretando el pensamiento de Laymann:

> ...non fuisse [Laymanni] propositum ostendere ad rationem cuiuscumque corporis esse necessarium ut ipsius membra haberent inter se iura et bona communicabilia; sed hoc requiri ad rationem illius corporis cuius unum membrum ius et ectionem praetendat in bona alterius membri, si illud desinat esse.[83]

De manera semejante había respondido también antes el mismo Laymann a Hay, cuando éste objetaba que se dan cuerpos morales sin cabeza.[84] Por eso Mangioni no duda en conceder que, v. g., los Monjes Cirtercienses forman un cuerpo[85], aunque no precisamente místico[86], ni político.[87]

c. El segundo corolario, infiriendo que las Ordenes antiguas no pudieron padecer despojo porque no tenían dominio, ciertamente no ofrece dificultades. No se puede decir lo mismo del primero, o sea, de la teoría del doble dominio.

Ante todo la coexistencia del doble dominio de propiedad, so-

---

82 *Astrum inextinctum*[2] p.67 n.65.

83 *Astri inextincti theoricae* p.104 n.178.

84 HAY, *Astrum inextinctum*[2] p.67 n.67. La respuesta de Laymann la reproduce MANGIONI, *Astri inextincti theoricae* p.105 n.181.

85 «...licet Monachi Cistercienses, et Praemonstratenses Canonici Regulares *conficiant unum corpus*, et habeant unum caput visibile, non habent tamen ius et actionem vindicandi sibi Monasteria recuperata e manibus haereticorum... *Astri inextincti theoricae* p.107 n.186.

86 *O. c.* p.104 n.178. Aunque en este texto se habla de la Orden de S. Benito, sin embargo el concepto de *cuerpo* que recibe el calificativo de *místico*, es el mismo al que se le negaba el de *corpus unum* en el pasaje transcrito en la nota precedente.

87 *O. c.* p.105, en el sumario del n.181. De la misma manera se expresa CRUSIUS, *Astri inextincti... eclipsis seu deliquium* p.87 n.3.

bre unos mismos bienes, aunque pensamos que no repugna[88], es bastante difícil de entender.

Además, del hecho de que la administración universal resida en el Superior General, no se sigue en buena lógica que el dominio de todos los bienes resida en la Orden entera, ya que semejante administración universal es compatible con un régimen de dominios particulares.

Añádase que en la aplicación de la teoría a la Compañía de Jesús apenas se ve cómo se verifica en ella la comunicabilidad de bienes propia del *corpus unum* definido por Laymann. El Instituto calla, cuando menos, sobre este punto.[89] Ciertamente no parece argumento suficiente el texto de Suárez al que Laymann nos remitía hace unos momentos[90], pues, aun suponiendo que lo haya entendido en su verdadero sentido, no sería más que la interpretación de un particular, avalada sin duda por el prestigio del Dr. Eximio, pero, a pesar de eso, insuficiente para afirmar que existe en la Compañía tal comunicabilidad de bienes, por más restringida que se la quiera suponer. Por otra parte, no es creíble que el P. Laymann suponga que tal comunicabilidad es consecuencia necesaria del dominio universal residente, según su teoría, en toda la Compañía, pues creemos que tal comunicación no existe.[91]

---

88 Sin embargo, a CRUSIUS le parece imposible que dos sujetos tengan cada uno su dominio sobre el mismo objeto, lo mismo si esos dos dominios tienen diversa naturaleza, que si son de la misma. Esta segunda hipótesis, que es la que nos interesa, la rechaza CRUSIUS por medio de este dilema: Tal dominio competería a ambos sujetos o «in solidum» o «pro parte indivisa, adeoque erit dominium commune»; es así que ambas formas repugnan, luego... *(Astri inextincti... eclipsis seu deliquium* p.59 col. dcha.) (Aun concediendo las pruebas de la menor que propone el P. Crusius, todavía el argumento no concluiría, ya que existe esta otra tercera figura o modo de acoplar dos dominios de la misma naturaleza, distinta de las que se indican en el dilema de la mayor, a saber, si ambos dominios tienen por objeto los mismos bienes, pero con limitación. Serían pues, dos dominios directos, pero incompletos, de suerte que a un sujeto le competería, v. g., la facultad de enajenar total o parcialmente dichos bienes en determinadas circunstancias, y al otro los demás actos de dominio.

Contra esta figura se podría objetar que hablar de *dominios incompletos* parece incongruencia, pues el dominio se define tradicionalmente «plena in re potestas». Esta dificultad se resuelve fácilmente si se tiene presente la distinción del dominio en perfecto e imperfecto. De éste hablamos nosotros, mientras que la definición clásica se refiere a aquél.

89 Decimos «cuando menos», porque se suprimió de las Constituciones una disposición concediendo al Prepósito General que sin necesidad de obtener el consentimiento de la Congregación General pudiese socorrer a los Colegios más pobres con los réditos de aquéllos que estuviesen sobrados (cf. *texto A* de las Constituciones P. IV c.2 n.6.º *Mon. Ign. Const. II* p.400); y esta supresión la podría interpretar alguno como equivalente a una prohibición de que se haga semejante traslado de bienes. No aceptaríamos tal interpretación; sin embargo la tenemos en cuenta, y por eso decimos «cuando menos».

90 Véase la cita en el último texto de Laymann que hemos transcrito en el n.11.

91 Creemos que bastaría, v.g., la intención de los fundadores, vinculando determinados bienes a determinados fines, para que se impidiese la comunicabilidad universal de los bienes.

Finalmente, al establecer este dominio universal de la Compañía (que, según dijimos, lo hace siempre implícitamente, pero con claridad meridiana), se echa de menos el recurso manifiesto al Instituto. Esta falta de citas de las Bulas Pontificias, de las Constituciones de la Compañía, de las Congregaciones Generales (que con tanta frecuencia recurren en otros autores), crea ya desde el principio el problema de saber hasta qué punto esta teoría del doble dominio responde al Instituto de la Compañía y a la mente de S. Ignacio.

**15. La fuente probable de la teoría del P. Laymann**

Acabamos de recordar que el P. Laymann aduce la autoridad del P. Suárez en su tratado *De Religione* para probar que en la Compañía de Jesús se da cierta comunicabilidad de bienes. Precisamente en este texto de Suárez, al cual nos remite Laymann dos veces[92], se encuentra esta interesante fórmula, que nuestro autor no pudo dejar de leer:

> Societas est *unum corpus*, et bona singulorum Collegiorum *magis sunt totius* corporis quam partis.[93]

—¿Y no sería esta fórmula del Dr. Eximio la fuente de la teoría del doble dominio patrocinada por Laymann? —Parece lo más verosímil. En todo caso, si no fué la fuente del sistema, pudo ser una confirmación preciosa del mismo; pero sólo a los ojos de Laymann, porque en realidad el teólogo español y el canonista alemán van por caminos muy distintos: éste habla de dos sujetos con dominio de propiedad en sentido estricto, mientras que aquél piensa en dos sujetos de utilidad en sentido amplio, como tal vez podremos demostrar en otra ocasión.

De aquí se sigue que, en cualquiera hipótesis, el texto de Suárez brindó a Laymann una oportunidad únicamente material. Lo formal de su sistema del doble dominio real de propiedad es exclusivamente suyo.[94]

92 *Iusta defensio* pp.15 y 126.

93 *De Religione* tr. VIII l.2 c.28 n.8 (edic. Vives vol.16 p.259).

94 Contra la originalidad de esta teoría de Laymann se podía objetar que algunos canonistas anteriores a él nos hablan ya de dos dominios respecto de unos mismos bienes. Así, p. e., Schmalzgrueber propugna un dominio universal de todos los bienes eclesiásticos en la Iglesia universal, frente a otro dominio particular residente en cada iglesia particular o en cada convento de religiosos, etc.(*Ius Ecclesiasticum Universum* III t.25 I. nn.3-5, Edic. Rom.

—¿Cómo llegó hasta aquí? —Tal vez se podía aventurar el siguiente proceso ideológico: El P. Laymann se veía en la necesidad de admitir un dominio de propiedad en la universal Compañía, sin el cual no podría recuperar sus Colegios en la hipótesis de los adversarios, contra lo que parecía obvio; al mismo tiempo es verosímil que no se atreviera a negar el dominio de sí mismos a los Colegios, ya que, según el sentir común, los Monasterios se poseían a sí mismos. Si en esta difícil coyuntura tropezó con la frase de Suárez, hablando de un doble dominio, era natural que viese en ella la solución de su problema, y que la entendiese por necesidad psicológica del dominio de propiedad.

Se podía objetar que, si tal fué el proceso, ¿por qué no alegó Laymann este texto de Suárez, a lo menos en confirmación de su teoría? En otras palabras, el hecho de no alegarlo nos estaría indicando dos cosas: 1.° Que Laymann no entendió el texto suareciano en sentido de la teoría del doble dominio; 2.°, y avanzando aún más, que no es esta la teoría que el mismo Laymann propone en su obra, pues, si la propusiera, hubiera entendido a Suárez en ese sentido y lo hubiera alegado.

Nuestra respuesta es que ya hemos probado que Laymann mantiene en su obra un dominio de propiedad residente en la universal Compañía, que se extiende a todos los bienes de los Colegios; y simultáneamente otro dominio de propiedad residente en cada Colegio y limitado a sus bienes particulares. Ahora bien, el peso de estas pruebas juzgamos que es mayor que la fuerza del argumento *ex silentio*. Aparte de que ese silencio, o sea, el no alegar el texto suareciano en confirmación de su teoría, se explica por la misma razón por la cual el P. Laymann no la propuso en ninguna parte explícitamente. Ignoramos cuál fuese esa razón. Tal vez no quiso parecer demasiado audaz.

---

1894, t.3 P.2 pp.463-4). Puede verse también MOLINA, *De iustitia et iure* II q.142. Edic.Venet. 1614 t.1 c.488, donde parece que por error se dice «dimidium» en vez de «dominium»).

Adviértase, sin embargo, que la originalidad de Laymann no la hemos puesto en que establezca simplemente un doble dominio (¿no acabamos de decir que también lo establece Suárez?), sino en que ese doble dominio sea *directo*, y resida simultáneamente en la Compañía y en cada Colegio.

Bajo el primer punto de vista probablemente ya se diferencia de Schmalzgrueber, Molina, etc., pues verosímilmente su dominio universal es un dominio *alto* o de *jurisdicción*. En lo que ciertamente hay diferencia es en los sujetos de dicho dominio, pues mientras los citados canonistas presentan como tales a la Iglesia universal y al monasterio o iglesia particular, Laymann (a menos que admita un triple sujeto de dominio, y entonces sería también original) se fija en la Orden religiosa, y en la casa o Monasterio.

## III. Teoría de los PP. Mangioni y Crusius: un dominio real en los estudiantes y otro nominal en la Compañía

**Sumario**.—16. El opúsculo «De religiosa paupertate» del P. Mangioni.—17. La doctrina del P. Mangioni sobre el sujeto de dominio en su obra «De religiosa paupertate».—18. Doctrina del P. Mangioni sobre el mismo tema en su «Astri inextincti theoricae».—19. Doctrina adicional del P. Crusius.—20 Refutación de la teoría de los PP. Mangioni y Crusius.—21. Examen de algunas otras afirmaciones del P. Mangioni.—22. Origen del sistema de los PP. Mangioni y Crusius.

### 16. El opúsculo «De religiosa paupertate» del P. Mangioni

El P. Mangioni, tratando precisamente del sujeto de dominio de los Colegios de la Compañía en su *Astri inextincti theoricae*, nos remite a otra obra suya con estas palabras: «ut latius probavimus in opusculo *De religiosa paupertate* non excludente dominium nec testamenta condendi aut revocandi facultatem, contra quemdam iurisconsultum, edita Coloniae anno 1639».[95]

Para mejor penetrar el argumento de este opúsculo, mucho nos servirá tener a la vista el hecho que ocasionó su composición. Cuando se disponía a entrar en la Compañía de Jesús un joven adinerado, hizo testamento en favor de un hermano suyo seglar. Terminado el Noviciado y habiendo emitido los votos simples de Escolar, teniendo en cuenta el precepto de Cristo: «Da pauperibus», revocó el testamento con consentimiento de sus Superiores, e hizo otro en favor del Colegio de Colonia de la Compañía de Jesús, que en aquellos tiempos estaba muy escaso de recursos económicos. De aquí se originó una gran controversia. Se discutía si aquel joven había quedado privado del dominio de sus bienes en virtud del voto de pobreza emitido después del bienio de probación, y consiguientemente, si por virtud de dicho voto había confirmado el primer testamento, haciéndolo irrevocable. Llevado el asunto a juicio, después de gran empeño por ambas partes, la sentencia se dió en favor del Colegio de Colonia. Pero la parte vencida no quedó con-

95 Pág.117 n.204. También remite a este opúsculo del P. Mangioni el P. Crusius, *Astri inextincti... eclipsis seu deliquium* p.90 n.5.

forme, sino que divulgó un escrito en el que pretendía demostrar que el Escolar había quedado privado del dominio de sus bienes por razón del voto de pobreza, y, por tanto, que había confirmado el testamento hecho cuando estaba aún en el siglo, siendo inválido el testamento que hizo después de los votos.[96]

El P. Mangioni, encargado por la obediencia de dar respuesta a este escrito, compuso una *Consultatio*[97], aprobada luego por las Universidades de Douai, Ingolstadt y otras[98], en la que demostró «con gran juicio y exquisita diligencia»[99] que los Escolares de la Compañía no pierden por los votos del bienio el dominio de sus bienes, y que, por consiguiente, autorizándolo el Superior, pueden disponer de ellos válida y lícitamente.

En la argumentación dejó caer la afirmación de que la solemnidad de los votos estriba solamente en la voluntad de la Iglesia. Esto fué causa de que algunos se opusiesen vehementemente a esta tesis, lo que obligó al P. Mangioni a salir por los fueros de la verdad, componiendo una *Defensio* de su proposición[100]. Cuando estaba para darla a la imprenta, salió a la luz una refutación de toda la *Consultatio* con el peregrino título *Epopsis Consultationis Mangionianae*. El título respondía al contenido, pues la *Epopsis* no era otra cosa que un acerbo de interpretaciones peregrinas y arbitrarias de los textos aducidos por Mangioni, a las que se añadían algunas contradicciones. Con razón pudo escribir el P. Mangioni que sólo se trataba de un conato de refutación, que pulverizó sin trabajo y con su reconocido peso y claridad de razones en una elucubración titulada *Auctarium quo Epopsis... evertitur*, que redactó en el corto espacio de cuatro días.[101] Esta refutación pareció pobre al autor de la *Epopsis*, y por eso el P. Mangioni compuso otra más extensa y completa, a la que llamó: *Epopsis Consultationis Mangionianae uberius confutata*, y en la que va examinando y deshaciendo uno por uno todos los argumentos de la *Epopsis*.[102] No parece que el epopta volviera a intervenir.

---

96 MANGIONI, *De religiosa paupertate* pp.1-2.

97 Se editó en la *O. c.* pp.1-58.

98 *O.* c. pp.329ss.

99 Aprobación de la Universidad de Ingolstadt, *O.*c. p.344.

100 También se editó en el *De religiosa paupertate* pp.59-114.

101 Editado igualmente en la O. c. pp.115-150. De sus primeras páginas hemos tomado las noticias que acabamos de referir.

102 Se publicó también en la O. c. pp.151-314. En las pp.153-6 se encuentran los adjuntos históricos.

El P. Mangioni recogió todos estos escritos en un solo volumen, y, añadiéndoles otros documentos pertinentes, los publicó bajo este nuevo título: *De religiosa paupertate non exludente rerum dominium nec ius testandi*, que designa por tanto, más bien que una obrita, una colección de opúsculos.

**17. La doctrina del P. Mangioni sobre el sujeto de dominio en su obra «De religiosa paupertate»**

La razón que movió al P. Mangioni a tocar en los opúsculos mencionados el problema del sujeto de dominio, fué la nueva y rebuscada división del dominio inventada por su oponente, para librarse de los argumentos que contra él se sacaban de las Constituciones de la Compañía de Jesús y de los documentos pontificios.

Según esta nueva división, una cosa es el *dominio particular activo*, al cual conviene la definición de dominio usual entre los juristas, otra el *dominio común*, también conocido, y otra finalmente el *dominio pasivo*, que —según el aludido autor anónimo— compete a los que carecen de dominio particular y activo, en el caso de retener la capacidad para adquirir algunos bienes. Esta división la aplica el oponente al Escolar de la Compañía de Jesús, que ha emitido los votos simples después del bienio del Noviciado, diciendo que este Escolar, en virtud de tales votos, *pierde* el dominio particular y activo, pero *adquiere* el dominio en común de los bienes de los Colegios, cuyo miembro es hecho, y *retiene* el dominio pasivo, en cuanto que conserva la capacidad y como potencia pasiva para recuperar los bienes cuyo dominio perdió por la emisión de los votos, en caso de quedar libre de éstos. Finalmente, por lo que hace a la duración del dominio en común y del dominio pasivo, afirma que el Escolar pierde aquél al hacer la renuncia prescrita por las Constituciones, y éste cuando emite los últimos votos.[103]

Cualquiera mediocremente versado en el derecho común, o en el particular de la Compañía, alcanza pronto cuántos errores se contienen en tal concepción. Pues, en primer lugar, aquella potencia pasiva, como muy bien advierte el P. Mangioni[104], mal se la llama dominio, ya que dominio indica algo activo. Además, cons-

103 *O. c.* pp.3-4.
104 *O. c.* pp.4-5.

ta evidentemente de las Constituciones de la Compañía de Jesús[105] y de los documentos pontificios[106] que por los votos simples no se pierde el dominio particular y activo, más aún, que precisamente éste, y no el dominio en común (dominio que por lo demás no admiten todos los Doctores Jesuítas), es el objeto de la renuncia prescrita por las Constituciones.

Todo esto lo expone amplia y nervudamente el P. Mangioni, lo mismo en la *Consultatio*[107], que en ambas refutaciones de la *Epopsis*.[108] Pero omitiendo lo demás, vamos a exponer solamente lo que dice del dominio en común, o sea del sujeto de dominio de los Colegios. Este tema no lo estudia en ningún capítulo determinado de los mencionados opúsculos, sino que lo toca incidentalmente acá y allá, aunque con preferencia en los pasajes donde expone o refuta los argumentos sacados del derecho de la Compañía. Toda esta doctrina dispersa puede reducirse a los siguientes puntos:

1.° Los bienes de los Colegios son poseídos por los Escolares, los cuales tienen en común su dominio. Sobre esta primera proposición hay que notar que el P. Mangioni la expone de tal manera en la *Consultatio*, que parece como si refiriera más bien una opinión de los adversarios, que no la propia:

> ...retinent dominium in communi, per Doctores istos qui dominium in communi esse dicunt quod habent Scholastici respectu bonorum Collegii, cuius membra sunt.[109]

Pero luego, en la *Epopsis... uberius confutata*, con ocasión de la cita de unos textos de Rodríguez y Mandosi, y de una flagrante contradicción del epopta, en las que se niega el dominio de los Colegios a los Escolares, declara lo que piensa ser la verdad en este particular:

> «Et *licet verum sit*, eosdem Scholares, facta suorum bonorum renuntiatione, retinere solum dominium in communi; tamen priusquam

---

105 Véase, v.g., *Constituciones* P.VI c.2 n.11; P.IV c.4 litt. E; P.III c.1 n.7. *Examen* c.4 nn.1-5. Mangioni expone admirablemente todos estos textos en el primer argumento de su *Consultatio*. (*De religiosa paupertate* pp.6-20).

106 Puede verse, p.e., la Constitución *Quanto fructuosius* (a.1583) de Gregorio XIII, en el párrafo que empieza: «Quod vero ad paupertatem attinet...» (*Institutum S. I.* t.1 p.88 c.dcha.). También comenta acertadamente este texto el P. Mangioni *O. c.* pp.20-4.

107 Véanse las dos notas precedentes.

108 Cf. *De religiosa paupertate* pp.118ss. y 246ss.

109 *O. c* pp.10-11.

renuntiationem faciant, praeter dominium in communi respectu bonorum Collegii, cuius membra sunt, retinent dominium particulare propriorum bonorum activum.[110]

...Scholares statim post vota simplicia, ut volunt citati Doctores ab adversario, licet fiant membra Collegii, nullum habent ius et dominium in communi; vel, *iuxta veritatem*, semper illud habent, usque dum fiant Professi vel Coadiutores formati. Ergo quando Generalis iussu se abdicant dominio, in sententia illorum doctorum non se abdicant dominio in communi, quia illud nunquam habuerunt; neque eodem se abdicant *in sententia vera*, quia illud retinent usque ad professionem vel vota publica...[111]

Nótese de paso que el P. Mangioni no da ninguna prueba de esta afirmación, sino que la supone lisa y llanamente. Toda su atención la pone en demostrar que por la renuncia se pierde el dominio activo, y no el dominio en común, que persevera mientras se está en el grado de Escolar.

2.° Consta por el contrario, que Mangioni no afirma en ninguna parte que la Compañía posea o tenga dominio de los bienes de los Colegios. Más aún, a la opinión de Mandosi y otros, que piensan no ser los Escolares sino el General quien posee, opone la afirmación de que el dominio pertenece a los Escolares, sin añadir advertencia alguna, lo cual hace pensar que tal vez no admite un verdadero dominio de la Compañía sobre los Colegios, y, por consiguiente, que rechaza la teoría del doble dominio real, patrocinada por Laymann. Sin embargo, ninguno de los dos extremos queda claro.

3.° Quede consignada aquí también esta otra afirmación de Mangioni, sobre la que volveremos más tarde[112], aunque en rigor casi no pertenece al tema que nos ocupa. Los escolares —dice— por la emisión de sus votos quedan incorporados a los Colegios, y por dicha incorporación adquieren dominio en común sobre los bienes pertenecientes a los mismos. He aquí sus textuales palabras:

...per emissionem votorum Scholares *incorporantur Collegiis*, et ideo acquirunt dominium in communi bonorum quae possident Collegia *quorum per vota membra evadunt.*[113]

---

110 *O. c.* p.241.
111 *O. c.* p.258.
112 Véase más adelante el n.21, 4.°
113 *De religiosa paupertate* p.23 n.26.

### 18. Doctrina del P. Mangioni sobre el mismo tema en sus «Astri inextincti theoricae»

El P. Romano Hay, en la primera cuestión del *Astrum inextinctum*, hace una acerba crítica del primer preámbulo puesto por el P. Laymann a la *Iusta defensio*. Es precisamente aquel preámbulo de donde dedujimos con preferencia el sentir del P. Laymann sobre el sujeto de dominio. Pero el P. Hay, en vez de proponer fielmente los fundamentos y razones del P. Laymann, «lo perturbó todo», como le reprocha justamente el P. Mangioni. De tres razones del P. Laymann hizo seis, «dislocando arbitrariamente las proposiciones e invirtiendo también el orden de las razones... Además... añadió otros tres argumentos tomados de la obra anónima *Placida disceptatio*, que, por cierto, apenas si tienen nada diferente de los del P. Laymann».[114] Con lo cual la doctrina del P. Laymann, ya conocida para nosotros, pasó a los argumentos 5.° y 6.° de Hay, y consiguientemente la doctrina del P. Mangioni, única que ahora nos interesa, se encuentra en el comentario que hizo en su primera teórica a la refutación hayana de los citados argumentos de Laymann. Por eso, en la exposición que vamos a hacer, recurriremos con frecuencia a los pasajes que acabamos de indicar, bien que no exclusivamente, porque tanto Hay como Mangioni también tratan nuestro asunto en otros sitios de las obras citadas.

Compendiamos nuevamente en tres capítulos todas las afirmaciones del P. Mangioni.

1.° Lo primero que se advierte en la doctrina sobre el sujeto de dominio enseñada por Mangioni en sus *Theoricae* es que persevera fuertemente, pero con más claridad, en su parecer de que los Estudiantes tienen el dominio de los Colegios. Esta mayor claridad se debe a que elimina aquella duda que flotaba en los opúsculos *De religiosa paupertate*, sobre si la Compañía tiene verdadera y propiamente dominio de los Colegios. Ahora asegura dos o tres veces, con entera claridad, que el dominio de los Colegios pertenece a los Escolares y no a la Compañía.

El primero de estos textos refuta la opinión de Manuel Rodríguez, aducido por Hay,[115] según el cual los Colegios son poseídos, no por los Escolares, sino por la Compañía:

---

114 *Astri inextincti theoricae* p.40 n.7s.

115 E. RODERICUS, *Quaestiones regulares* t.1 q.2 a.9; citado por HAY, *Astrum inextinctum*² p.73 n.78.

...errat Rodríguez, quod putet eosdem Scholares nihil possidere, nec in communi, nec in particulari; *errat, inquam, quia existimavit possessionem et dominium ad Societatem pertinere,* et ad Praepositum Generalem, propterea quod in Constit. gubernatio et administratio Collegiorum dicatur esse penes Generalem Praepositum, qui tamen non habet neque dominium neque possessionem, sed solum puram administrationem, ut declaravit Paulus III in Bulla data a. 1543, et Iulius III in altera 1550. Itaque dominium et possessionem est penes ipsos Scholares Societatis in communi sumptos, pro quorum sustentatione tantum Collegia fundata sunt.[116]

El otro texto refuta al mismo Hay, quien había deducido de la doctrina de Rodríguez que, expoliado un Colegio de la Compañía, no compete a los Estudiantes de la misma ningún derecho o acción para reclamarlo, porque «ipsi spoliati non fuerunt, cum secundum praedicta, nihil in communi aut in particulari possederint».[117] Contra esta ilación afirma el P. Mangioni:

Hunc esse gravem errorem patet, quia *Scholares ipsi sunt domini bonorum Collegiorum, et non ullus alius,* ut latius probavi in opusculo *De religiosa paupertate*...[118]

Observemos de paso que están poco fundamentadas estas aserciones del P. Mangioni, sobre la existencia del dominio de los Colegios en los Estudiantes en común, y no en la Compañía. El argumento que opone a Rodríguez prueba ciertamente que la administración de los Colegios reside en la Compañía; pero de ahí no se sigue que el dominio esté en los Estudiantes. Más aún, Mandosi, a quien sigue Rodríguez, prueba precisamente lo contrario con el mismo argumento,[119] y, aunque esta deducción sea igualmente ilegítima, muestra a las claras que del hecho de residir la administración en la Compañía no se puede decidir nada en esta materia del dominio de los Colegios. Tampoco da más solidez Mangioni a su posición contra Hay, pues remite al lector a la prueba que adujo en el opúsculo *De religiosa paupertate,* en el cual, sin embargo, no

116 *Astri inextincti theoricae* p.116 n.203.

117 *Astrum inextinctum*[2] p.73 n.79.

118 *Astri inextincti theoricae* p.117 n.204.

119 La doctrina de MANDOSI está en su obrita *De privilegiis ad instar, seu de communicatione privilegiorum tractatus* (Florentiae 1575) pp.147-8 nn.24-6; y la de RODRÍGUEZ en sus *Quaestiones regulares* t.1 q.2 art.9.

hemos encontrado rastro de semejante prueba, como ya lo advertimos.[120]

2.° Pero volvamos a la exposición de la doctrina del P. Mangioni. No obstante esta primera doble aserción de la existencia del dominio en los Escolares y no en la Compañía, mantiene todavía la tesis del P. Laymann de que la Compañía universal posee en común los bienes de los Colegios. Existen varios textos que prueban este aserto, pero sólo implícitamente. Lo único que en ellos se afirma explícitamente es que el dominio en común se da en aquellas Ordenes cuyo Superior General puede disponer autoritativamente de todos los bienes y personas. Ahora bien, sabemos por el mismo P. Laymann, y lo afirma también el P. Mangioni, que las Ordenes antiguas no tienen esta prerrogativa, pero que en cambio la tiene la Compañía de Jesús. Luego...

Aduzcamos en confirmación algún que otro texto.

a. El P. Hay había pensado erróneamente que Laymann exigía, para que una Orden tuviese dominio en los bienes de sus Monasterios, que poseyese las mismas cualidades que tiene la Compañía en su régimen de gobierno.[121] He aquí cómo le responde el P. Mangioni, interpretando la mente del P. Laymann:

> ...satis esse si illud caput de Monasteriorum bonis disponere possit cum auctoritate, licet singula non habeant bona communia, nec libere bona unius possint transferri ad aliud...: ex eo enim quod Generalis Ordinis omnium Monasteriorum bona gubernare possit, *infertur totum* Ordinem, quem ille repraesentat, *habere dominium proprietatis respectu bonorum...*[122]

Ahora bien, para explicar qué cosa es «posse disponere de bonis cum auctoritate», enumera precisamente todos aquellos actos, que, según el Instituto de la Compañía de Jesús, puede realizar el Prepósito General, tanto que se diría que Mangioni tomó sus palabras del mismo Instituto.[123] Por consiguiente, si la lógica no falla, vale de manera singular para la Compañía de Jesús aquel

---

120 Cf. n.17, 1.°, al fin.

121 *Astrum inextinctum*² pp.68-9 nn.70-1. El texto de Laymann en la *Iusta defensio* pp.14-5.

122 *Astri inextincti theoricae* pp.108, 109 n.188.

123 Compárense los dos textos que transcribimos a continuación. El de la izquierda está tomado del *Instrumentum publicum de auctoritate Generalis in contractibus*, insertado en el d.100 de la *Congr. Gener. I* (*Institutum S. I.* t.II pp.178-9), que casi coincide con las

«infertur totum Ordinem, quem ille repraesentat, habere dominium proprietatis respectu bonorum...»

b. De nuevo repite la misma doctrina para refutar a Hay, que afirmaba contra Laymann que «el traslado de religiosos o de bienes de un lugar a otro, nada hace al caso»,[124] a saber, para demostrar el derecho que tiene la Orden a los bienes de los Monasterios —o de los Colegios, como habría que decir refiriéndonos a la Compañía:

> Certe, quod dixit de traslatione religiosorum et bonorun ad alium locum, parum ad rem non facit, nam *ex illa potestate transferendi arguitur a posteriore* magna unitas totius Religionis, communio bonorum, ius plenum gubernandi omnia Monasteria residens in Capite, *dominium bonorum spectans ad Ordinem in communi,* et consequenter ius et actio ad recuperanda Monasteria, si occupentur aut dissolvantur.[125]

Pues bien, admitiendo Laymann expresamente que en la Compañía hay tal potestad para trasladar,[126] síguese que el dominio de los bienes pertenece a la Compañía en común.

c. Laymann, en la segunda cuestión preliminar, enumera las causas, en virtud de las cuales los Monasterios a restituir por los herejes se podían aplicar a otras Ordenes religiosas, distintas de aquéllas para quienes se habían fundado, y sin mengua de la intención de los donantes. Y entre otros argumentos en favor de dicha aplicación, trae la siguiente paridad: De la misma manera que

---

*Constituciones* P.IX c.3 n.5. El de la derecha, del *Astri inextincti theoricae* pp.108-9 n.188.

**Institutum S. I.**

...facultatem esse penes Praepositum Generalem iuxta Bullas et Constitutiones dictae Congregationis seu Societatis ad quosvis contractus, ut emptionum et venditionum, et cessionum quarumlibet rerum temporalium mobilium vel immobilium celebrandum: et ad vendendum et redimendum quosvis census super bona stabilia Collegiorum Societatis Iesu ad Collegiorum eorumdem, et quidem in evidentem utilitatem...

**A. i. theoricae**

Si quaeras quid sit posse disponere de bonis cum auctoritate et pleno iure, respondeo esse ius, respectu bonorum immobilium, ineundi de illis omnes contractus lege concessos, verbi gratia, locandi, dandi in emphiteusim, hypotecandi, permutandi, constituendi super iisdem annuos census, servitutes, transigendi, ac demum quoquo modo alienandi; respectu vero bonorum mobilium, est posse illa consumere, erogare, donare, etc., eodemque modo supradicta omnia facere, sicut facit Abbas circa bona Monasterii particularis, cui praefectus est.

124 *Astrum inextinctum*[1] p.71 n.75.

125 *Astri inextincti theoricae* p.114 n.196,

126 Véase el último texto que hemos transcrito en el n.° 11.

un beneficio parroquial vacante, fundado para el clero secular, puede donarse por potestad del Romano Pontífice e incorporarse a algún Monasterio, así por la misma razón, un Monasterio, vacante por muerte del Abad y de todos los Monjes, puede por la misma potestad ser donado a otra Orden o aun al clero secular.[127]

Hay responde que este argumento lo único que prueba es que también los Colegios de la Compañía de Jesús están sujetos a semejante traslado en beneficio de las otras Ordenes, y añade, no sin cierta maliciosa ironía: «ipsi Patres id aegre ferre non possunt, iuxta Praetoris edictum».[128] Este edicto del Pretor no lo había citado Laymann; fué el mismo Hay quien lo insertó en su exposición del argumento de aquél, sin advertir al lector de la adición, tal vez para que el efecto después fuera mayor. El referido edicto es como sigue: «Quod quisque ius erga alium sibi vendicat, contentus esse debet ut alius erga ipsum utatur».[129] Con esta cita vuelve Hay sagazmente a la afirmación que había asentado ya en la primera cuestión, donde propugnó la identidad del derecho que las Ordenes antiguas tienen a sus Monasterios, y la Compañía de Jesús a sus Colegios.

Sin embargo, todo fué inútil, pues el P Mangioni, distinguiendo cuidadosamente la potestad que ejercitaría el Romano Pontífice en una y otra traslación, de nuevo vuelve a poner de relieve el verdadero derecho de la Compañía a sus Colegios, derecho que no tienen las Ordenes antiguas a sus Monasterios. He aquí las palabras del P. Mangioni, para cuya plena inteligencia ha sido necesario anticipar lo dicho hasta ahora:

> ...aliquanto plus probat argumentum P. Laymanni, quia nullum Collegium Societatis in his circumstantiis transferri posset, nisi de plenitudine potestatis pontificiae, etiamsi per omnium mortem eiusmodi Collegium esset solutum; quia *ipsa Societas retinet dominium bonorum* et iurium singulorum Collegiorum, et ius alterius, ut toties repetit P. Romanus, non potest licite auferri, nisi per potestatem absolutam.[130]

Ahora bien, el uso de la palabra *retinere* parece que indica

---

127 *Iusta defensio*, pp.20-1.

128 *Astrum inextinctum*' p.98 n.9.

129 *O. c.* p.89 n.IV. Ya hemos dicho que este efato no lo cita Laymann en el pasaje que aquí resume y refuta Hay, quien además yerra en su referencia marginal a la *Iusta defensio*, pues escribe *f.153*, en vez de *pp.20-1*. Este error de Hay posiblemente impidió a MANGIONI la verificación de la cita, y de aquí tal vez que no se atreva a negar, o que parezca conceder, que Laymann alega el edicto del Pretor (*Astri inextincti theoricae* p,154 n.34).

130 *Astri inextincti theoricae* p.155 n,35.

claramente que la Compañía, aun viviendo los habitantes del Colegio, tenía el dominio de sus bienes. Este es el sentido de la palabra *retinere*, que significa perseverar en la posesión ya anteriormente habida. Si se tratase del dominio que, faltando los habitantes del Colegio, obtuviese por primera vez la Compañía (dada y no concedida la posibilidad de tal obtención), debería haber escrito *acquirere* o *devolvi*, pero no *retinere*.

Podrían aún aducirse otros textos, pero basten los citados.[131]

3.° Supuesto lo que acabamos de decir en los dos números precedentes, se comprende bien lo difícil que es conciliar ahora estas dos series de textos del P. Mangioni. Un autor que explícita o implícitamente afirma: «Societatem, quam repraesentat Generalis, habere dominium proprietatis respectu bonorum ad Collegia pertinentium», «dominium spectare ad Societatem in communi», «Societatem retinere dominium bonorum et iurium singulorum Collegiorum», etc., y por otra parte afirma también «errare qui existimat possessionem et dominium Collegiorum ad Societatem pertinere» «Scholares esse dominos bonorum Collegiorum et non ullum alium», parece que se contradice manifiestamente.

Sin embargo, Mangioni creyó haber encontrado un camino para no incurrir en tal contradicción. Le pareció que, diciendo que la Compañía posee los bienes de los Colegios, no en cuanto tal Compañía, sino en cuanto comprende debajo de sí a todos los Escolares, conciliaba la propia opinión sobre la existencia del dominio sólo en los Escolares, y la del P. Laymann de la existencia del mismo también en la Compañía. Hace al caso el siguiente texto, un tanto largo, pero de gran interés para lograr entender la mente de Mangioni:

> Tertio errat [Hayus] dum ait eosdem Professos posse agere ad recuperationem Collegii nomine Societatis, cui Collegium incorporatum erat. Errat, inquam, si nomine Societatis intelligat Societatem Professam in tertia significatione supra allata,[132] quia Societas professa non est capax nec dominii, nec bonorum Collegiis attributorum. Si vero nomine Societatis intelligit eamdem, quatenus comprehendit Professos, Coadiutores formatos et Scholares..., *tunc verum dicit, quia Societas, quatenus sig-*

131 Entre los pasajes que omitimos, merecen especial atención los siguientes: p.112 n.211 (Cf. HAY, *Astrum inextinctum*[2] p.74 n.81); p.129 n.229 (Cf. HAY, *O. c.* p.79 n.91); p.118 n. 208.

132 He aquí el texto aludido por Mangioni: «Tertio stricte, et sic continet Professos dumtaxat» *(Astri inextincti theoricae* p.116 n.202, al fin).

*nificat omnes Scholares simul sumptos, est domina bonorum Collegiorum et possidet,* ideoque Professi et Societas Professa potest agere pro restitutione Collegii ablati, nomine ipsorum Scholarium...

Y prosigue un poco más adelante:

...ex... potestate transferendi personas et bona arguitur Collegia Societatis non esse singula membra separata inter se; sed esse membra unius corporis sub uno capite, et habere bona communicabilia, et *singula Collegia esse incorporata Societati Scholarium,* qualia non sunt Monasteria de quibus arguimus.[133]

Antes de someter a examen este texto y toda la doctrina del P. Mangioni, es conveniente exponer brevísimamente la del Padre Crusius, puesto que se le asemeja, y es además como su complemento.

**19. Doctrina del P. Crusius**

En su *Astri inextincti... eclipsis seu deliquium,* sect. 3, c. 3, rebate el P.Crusius los argumentos con que el P. Hay trataba de probar su tesis sobre el derecho de la Orden de S. Benito a los Monasterios recuperados, que vivieron en otro tiempo bajo su regla, y enseguida añade: «Alia est ratio rerum aliquando possessarum a Societate Iesu», lo cual procura justificar con un doble argumento.

El primero lo toma de la jurisdicción, no sólo personal, sino también cuasiterritorial, que dice tener el Prepósito General en cada uno de los Colegios. El segundo, del dominio que la Compañía tiene sobre los Colegios. Este último es el que hace a nuestro propósito. En él afirma Crusius, siguiendo las huellas de Mangioni, que la Compañía es dueña de los Colegios, bien que no entendida de cualquier manera, sino en cuanto abarca a los Escolares (n.4). Añadiendo a esta doctrina un complemento, afirma que los dichos Escolares son dueños y poseedores de los Colegios *indiscriminatim.* Por lo cual, muertos los Escolares de un Colegio, todavía se puede recuperar a causa del dominio que tienen en él los Escolares que viven en otros Colegios (n.5). Conviene alegar las mismas palabras de Crusius:

3. Alia est ratio rerum aliquando possessarum a Societate Iesu...
4. Ex parte... Societatis non strictissime acceptae, ut dicit tantum

133 *O. c.* p.117 n.205.

Professos, nec etiam stricte, prout, praeter illos, includit Coadiutores formatos, comprehendit etiam Scholasticos, ex P. V Const., c. 1, in declar. litt. a, haec ratio diversitatis est, quare ipsa possit bona Collegiorum ab haereticis occupata, etiam praesentibus, pro tempore occupationis Collegii, post defunctis, repetere, quia *Societas ita late accepta est domina bonorum et rerum suorum Collegiorum, eaque possidet, cum illi sint bona incorporata.*

5. Nec obest quod forte personae Scholares tempore occupationis illic existentes, sint postea mortuae. Quia Scholares indifferenter atque indiscriminatim se habent ad omnia Collegia Societatis, nec enim vovent huius vel illius loci stabilitatem, ideoque ad nutum admodum R. P. Generalis ex uno in aliud transferuntur Collegium (d. part. IX Const., c. 3). *Consequenter Scholares Societatis indiscriminatim bonorum Collegiorum domini sunt et possessores.* Professi quoque habent dominium in communi bonorum earum domorum, quarum membra sunt. P. Valent. Mangin. [sic pro Mangion.] in opusc. *De Religiosa paupertate*, P. I, n. 11. Unde nec mirum, si, etiam defunctis iis, qui tempore occupationis Collegium hoc vel illud incoluerant, reliqui Scholares habeant ius bona huius vel illius Collegii ab hoste occupata recuperandi.[134]

**20. Refutación de la teoría de los PP. Mangioni y Crusius**

a. Sobre la doctrina expuesta de los PP. Mangioni y Crusius, no obstante su ingeniosidad, ocurren no pocas dificultades. Porque, en primer lugar, tal doctrina muda sustancialmente la del P. Laymann, el cual nunca en la *Iusta defensio,* ni (en cuanto hemos podido comprobar) en la *Censura,* limita al grado de los Escolares la Compañía que tiene dominio de los Colegios.

b. Pero ni aun con esta limitación logra el P. Mangioni evitar la contradicción, pues «possidere Societatem in communi»,[135] y «Societatem possidere quatenus comprehendit Scholasticos»,[136] parecen cosas opuestas entre sí. En el primer caso la Compañía universal posee verdaderamente, es verdadera dueña, mientras que en el segundo posee sólo por denominación tomada de una parte de sí misma, que es en realidad la única que posee, y la que recibe con verdad el título de dueña.

c. De aquí se sigue que esta teoría no salva el derecho verdadero que se supone justamente tener la compañía Profesa, o al

---

134 *Astri inextincti... eclipsis seu deliquium* pp.89-90.

135 Véase el n. 18, 2.° b.

136 Véase el texto citado en primer lugar en el n.18, 3.°.

menos la Compañía universal, para recuperar los Colegios arrebatados, en el caso de ser restituídos a la Iglesia, aun después de haber muerto todos sus moradores.[137] Ni basta para mantener este derecho que el P. Crusius nos diga que los Colegios los poseen, no solamente los Escolares moradores de ellos, sino todos *indiscriminatim,* y que por eso, a causa de los que todavía viven, bien que en otros Colegios, tiene la Compañía derecho para recuperar los Colegios usurpados. Pues suponiendo que perezca todo el grado de los Escolares, ya no podría la Compañía recuperar dichos Colegios, y, sin embargo, consta lo contrario, como antes lo hemos probado, al tratar de la doctrina de Laymann (n.14, a). Por esta razón resulta ineficaz el complemento que Crusius añadió a la teoría de Mangioni.

d. Más aún, nos parece que este *complemento* es en sí mismo inconsistente. Dos argumentos aduce el P. Crusius para demostrar que los Escolares de la Compañía son dueños y poseedores *indiscriminatim* de los bienes de los Colegios. Primeramente propone esta afirmación como una consecuencia («... consequenter Scholares...»)[138] de otro principio. Ese principio sería que *los Escolares tienen una relación indiscriminada y universal a todos los Colegios de la Compañía,* por no prometer en fuerza de los votos estabilidad a ningún Colegio. Esta última razón la concedemos sin dificultad. Pero el principio antes enunciado es solamente verdadero en sentido negativo, a saber, en cuanto con él se signifique únicamente que los Escolares pueden, a voluntad del Prepósito General, ser enviados a cualquier Colegio (lo cual es admitido explícitamente por Crusius en el lugar citado, n.4). En sentido positivo nos parece falso, es decir, en cuanto por él se afirme que los Escolares pertenecen a todos los Colegios (como lo hace Crusius implícitamente en el mismo sitio). En realidad el Escolar pertenece *de facto* sólo a aquel Colegio a que está destinado por los Superiores, aunque *in potentia* pueda pertenecer a cualquiera. Esta distinción del principio echa por tierra el aserto que en él se fundaba. Así pues, la concepción de *un cuerpo jurídico,* aun en el caso en que hubiera que aplicarla a los Colegios de la Compañía, explicaría que los Estudiantes posean en común los bienes de la comunidad o Colegio a que *pertenecen,* pero en modo alguno justificaría

137 Véase el n.° 14, a.

138 *Astri inextincti... eclipsis seu deliquium* p. 90 n.5. El texto completo lo hemos transcrito ya en el n.° 19 .

el que posean los bienes de aquellas comunidades a las cuales solamente *pueden pertenecer*.

No es más probativo el segundo argumento, tomado de la analogía con los Profesos: «Professi quoque —afirma Crusius— habent dominium in communi bonorum earum domorum, quarum membra sunt», y añade, como indicando la fuente de su aserto y la justificación del mismo: «P. Valent. Mangin. [sic pro Mangion.] in opusc. *De religiosa paupertate*, P.1 n.11».[139] Pero la verdad es que el P. Mangioni no aduce razón ninguna de su afirmación. Además, la afirmación de Mangioni ha de entenderse de solo los bienes de aquella casa en la que habitan los Profesos, pues dice: «*earum* domorum, quarum *membra* sunt». Si, en cambio, el sentido de la afirmación fuese que los Profesos tienen en común el dominio de los bienes de todas las casas, la afirmación la tendríamos por falsa, pues los Profesos, no menos que los Escolares, son miembros de sóla aquella comunidad a la cual están ascritos por los Superiores.

Cierto, es sentencia probable que los Profesos, en cuanto constituyen la Compañía Profesa, tienen dominio en común de todos los bienes estables «quae opportuna erunt ad usum proprium et habitationem», y de todas las cosas muebles que les sean dadas por caridad «ad necessarium vitae usum», como se dice en la Bula *Exposcit debitum* de Julio III;[140] pero ni Mangioni dice eso en el lugar citado, ni, aunque lo dijera, creemos que se podría arguir de ello en favor de un dominio semejante en el grado de los Escolares con respecto a los Colegios, porque los Escolares, en cuanto tales, no constituyen ningún ente moral —como lo constituyen los Profesos, al menos con los Coadjutores formados—; y porque, aun dado caso que lo constituyeran, en ninguna parte consta haber sido concedido tal dominio al grado de los Escolares, ni en las Bulas, ni en las Constituciones.

**21. Examen de algunas otras afirmaciones del P. Mangioni**

Varias de sus proposiciones, que tocan a la esencia o a la integridad de la teoría ya examinada, no son tal vez tan fundadas, y además tampoco parece que concuerden con el modo de ser de la Compañía, tal como nos lo muestran las Constituciones.

---

139 L. c.
140 *Institutum S. I.* t.1 p.25 c.dcha.

Algunas de estas afirmaciones las encontramos ya en su obra *De religiosa paupertate,*[141] y todas pueden reducirse a éstas cuatro: La Compañía Profesa es incapaz de dominio, y, en concreto, de poseer los bienes de los Colegios; los Escolares forman una Compañía; a esta Compañía de los Escolares se incorporan los Colegios; por último, cada uno de los Escolares queda asímismo incorporado a los Colegios por los votos del bienio.

Examinemos cada una de estas proposiciones, llevados únicamente del deseo de aportar alguna luz sobre los puntos del Instituto de la Compañía que en ellas se tocan, y en manera alguna de la pretensión de contradecir a un autor cuyos méritos, incluso como comentador y copilador del Instituto, están por encima de toda discusión.

1.° Afirmar que la Compañía Profesa es incapaz de dominio, y en concreto, de poseer los bienes de los Colegios,[142] parece que no es del todo verdadero. Se debe conceder ciertamente que la Compañía Profesa no puede tener el dominio útil de los bienes que pertenecen a los Colegios; pero no creemos que se deba afirmar necesariamente lo mismo del dominio puramente radical.[143] De hecho esta cuestión es controvertida aun hoy entre los autores. Más aún, ya antes de Mangioni se encuentran escritores de la Compañía que atribuyeron tal dominio a la Compañía Profesa, o al menos a la universal.[144]

2.° La expresión *Societas Scholarium*[145] nos parece ajena y tal vez contraria a las Constituciones, en las que, según creemos, no se atribuye el nombre de Compañía a ningún grado de personas considerado solamente en sí mismo, si no es a los Profesos de

---

141 Véase el n.° 17, 3.°.

142 «... Societas Professa non est capax nec dominii, nec bonorum Collegiis attributorum...» *Astri inextincti theoricae* p.117 n.205. El texto completo ya lo hemos transcrito en el n.18, 3.°, en primer lugar.

143 No sería acertado ver una contradicción formal entre la opinión que sostiene que el dominio radical de los bienes de los Colegios está en la Compañía, y el canon 531 del vigente Código de Derecho Canónico. La razón nos parece obvia. El Código legisla para el siglo XX, mientras que esa opinión estudia lo que da de sí el derecho de la Compañía, creado hace cuatro siglos, pero admitiendo al mismo tiempo que en la práctica hay que atenerse al principio de la *Ordinatio* del P. Luis Martín, recogido en el actual *Epitome* n. 503 § 1, en todo de acuerdo con el citado canon, que, por lo demás, salva los derechos particulares.

144 Sirvan de ejemplo los PP. Nadal (v.g. en sus *Scholia in Constitutiones et declarationes S. P. Ignatii* [Prati 1883] pp.72, 125, 369 y 374) y HOFFAEUS (véase más adelante el n.° 26).

145 «... ex... potestate transferendi personas et bona arguitur Collegia Societatis non esse singula membra unius corporis sub uno capite, et habere bona communicabilia, *et singula Collegia esse incorporata Societati Scholarium,* qualia non sunt Monasteria de quibus arguimus». (*Astri inextincti theoricae* p.117 n.205).

cuatro votos. Los demás grados, en tanto gozan del nombre de Compañía, en cuanto están unidos al de los Profesos. Véanse a este propósito las *Constituciones* P.V c.1 litt A.[146]

3.° Consiguientemente, si no existe una Compañía de Escolares, es de todo punto imposible que se incorporen a ella los Colegios.[147]

Tal vez quiere decir el P. Mangioni que los Colegios son incorporados al grado de los Escolares. Pero tampoco nos parece feliz este enunciado, pues supondría que el tal grado es un cuerpo o persona moral, lo cual es por lo menos ajeno al Instituto de la Compañía. Si no nos engañamos, el Instituto no reconoce ningún otro cuerpo en la Compañía, que el de la misma Compañía,[148] la cual comprende a lo menos a los Profesos con los Coadjutores formados, y nunca prescinde de ellos;[149] los otros grados de personas

146 Transcribimos el texto íntegro, por considerarlo de sumo interés en la presente cuestión: «Societas, ut eius nomen *latissime* accipitur, omnes eos qui sub oboedientia Praepositi Generalis vivunt, etiam Novitios, et quicumque, cum propositum vivendi et moriendi in Societate habeant, in probationibus versantur, ut in eam, ad aliquem ex aliis gradibus de quibus dicetur, admittantur, complectitur.

«*Secundo modo*, qui minus late patet, Societas, cum Professis et Coadiutoribus formatis, etiam Scholasticos approbatos continet. Ex his enim tribus partibus, seu membris, Societatis corpus constat.

«*Tertio modo*, et magis proprio, Professos et Coadiutores formatos dumtaxat continet; et sic accipiendus est in Societatem ingressus quem Scholastici promittunt; scilicet, ut inter Professos, vel Coadiutores formatos illius numerentur.

«*Quarta huius nominis Societatis acceptio*, et maxime propria, Professos dumtaxat continet; non quod eius corpus alia membra non habeat, sed quod hi sint in Societate praecipui, et ex quibus aliqui, ut inferius dicetur, suffragium activum et passivum habent in electione Praepositi Generalis, etc.»

Véase también la nota 148.

147 Las palabras de Mangioni quedaron trascritas en la nota 145.

148 «Qui in Societate, quantum satis est, probati fuerunt... admitti debent, non, ut prius, ad probationem, sed modo magis interno, ut membra *unius ac eiusdem corporis Societatis*». (*Constitutiones* P.V c.1 n.1). Véase además todos los pasajes que citamos en la nota siguiente.

149 Cf. *Examen* c.4 n.5. *Constitutiones* Prooem. n.2; P.II c.3 litt.A; P. IV c.4 litt. E; P.V c.1 n.1 litt.A n.2; c.4 n.5; P.X, el título y los nn. 2,3,7,8.

En el índice de la obrita *Constitutiones et Epitome S. I.*, al llegar a la palabra *Corpus Societatis*, se distribuyen todos los textos que acabamos de citar según la mayor o menor comprehensión de la voz *corpus*, que corresponde únicamente a las tres primeras acepciones que dan las Constituciones a la voz *Compañía* (P.V c.1 litt.A; este texto lo acabamos de transcribir en la nota 146), a saber: 1.° Toda la Compañía. 2.° Todos los que están ligados con votos públicos. 3.° Los que han emitido los últimos votos.

De aquí se sigue: 1.° que la palabra *Corpus Societatis* nunca significa un solo grado, ni siquiera el de los Profesos, sino que comprende por lo menos a todos aquéllos que emitieron los últimos votos. 2.° Que no es lo mismo *Societas* que *Corpus Societatis.* Y la razón es porque *Societas*, en su acepción más estricta, comprende sólo a los Profesos; mientras que *Corpus Societatis*, en su sentido también más estricto, comprende además a los Coadjutores formados. En otras palabros, los Profesos son la *Compañía* en sentido estrictísimo, pero no son el *Cuerpo de la Compañía*, aunque se tome también esta voz en su sentido más estricto, sino solamente sus *miembros principales*, como dicen aquilatadamente las *Constitutiones* P.V c.1 litt. A, al fin.

son considerados como partes heterogéneas integrantes de una única Compañía, sin que se les constituya en personas morales inferiores.[150] Tal vez por esta razón no encontramos mención alguna del grado de los Escolares como sujeto de dominio en toda la evolución que, sobre el sujeto de dominio de los Colegios, se advierte en los textos primigenios de las Constituciones, a pesar de que en ellos se indiquen sucesivamente varios sujetos diversos.

Además, este aserto contradiría a lo que el mismo P. Mangioni afirma en su *De religiosa paupertate,* donde dice que los Escolares, por la emisión de sus votos, quedan incorporados a los Colegios.[151]

¿Cómo, pues, ahora pueden los Colegios a su vez ser incorporados a los Escolares?

Tal vez el P. Mangioni, con esta última afirmación, quiso retractar aquélla primera. Aun en este caso, permítasenos examinar también esa primera afirmación, pues dará ocasión a algunas consideraciones, acaso interesantes, sobre la naturaleza de los grados de personas que existen en la Compañía.

4.° Afirmar que los Escolares quedan por sus votos incorporados a los Colegios y hechos miembros de ellos,[152] parece que no está en conformidad con las Bulas Apostólicas, ni con las Constituciones, pues en ellas se dice expresamente que los Escolares quedan incorporados al cuerpo de la Compañía misma. Hace al caso la Constitución *Quanto fructuosius* (a.1583) de Gregorio XIII:

> Et licet eos, qui post biennium Novitiatus emensum, dicta tria vota simplicia, sicuti ab hac Sede probata sunt, emittentes, et extra Novitiorum numerum habiti, ac *in corpus ipsius Societatis cooptati...*[153]

Igualmente la *Ascendente Domino* (a. 1584), también de Gregorio XIII, en diversos pasajes,[154] sobre todo cuando el Pontífice expone los efectos de los votos del bienio:

---

150 No recordamos haber encontrado en nuestra lectura del Instituto vestigio alguno de semejante erección, sino más bien lo contrario, puesto que de semejantes grados se dice que son *membra unius ac eiusdem corporis Societatis.* Véase el n. 4.°, a continuación.

151 «... per emissionem votorum Scholares incorporantur Collegiis, et ideo acquirunt dominium in communi bonorum, quae possident Collegia, quorum per vota membra evadunt». (*De religiosa paupertate* p.23 n.26).

152 Véase la nota precedente, y el n.18, 3.°, texto segundo.

153 *Institutum S. I.* t.I p.89 c.izqda.

154 *O. c.* p.92 c.dcha.; p.94 c.izqda.

> Quibus Constitutionibus... statutum est, ut Novitii in Societate biennio probentur; quo expleto, si ipsi perseverare voluerint et Societati fuerit ab eis satisfactum... *tria substantialia vota simplicia... paupertatis, castitatis et obedientiae in eadem Societate,* ex apostolico indulto ac iuxta vovendi formulam in eisdem Constitutionibus expressam, *emittunt...* Quibus votis emissis, Novitii esse desinunt, *et in Societatis corpus,* qui litteris operam dederint vel daturi sunt, ut Scholares approbati, alii vero ut Coadiutores temporales nondum formati, *cooptantur.*[155]

Por estas palabras del Sumo Pontífice se ve claramente, ante todo, que la Compañía consta, como de partes no de Colegios y Casas, sino de ciertas clases de personas, como son Novicios, Profesos, etc. Consta además que los Novicios, aun aquéllos que después han de entregarse a los estudios, quedan incorporados por los votos al cuerpo de la Compañía; de manera que esas clases de personas no son el *terminus ad quem* de la incorporación (mucho menos los Colegios o Casas), sino meros determinantes del *grado de intimidad o entrañamiento* de la misma (de donde tal vez les vino el nombre de *grado),* que es lo que expresó perfectamente la Bula por medio de aquella oración modal complementaria: «Quibus votis... Novitii... in Societatis corpus... *ut Scholares approbati...* [vel] *ut Coadiutores temporales...* cooptantur».

Por lo demás, advirtamos que toda esta doctrina estaba ya en las Constituciones. En efecto, en ellas se dice de los Profesos, Coadjutores y Escolares: «Ex his enim tribus partibus seu membris Societatis corpus constat»;[156] lo cual ya se encuentra en la Bula de confirmación de Julio III, como lo escribe el mismo S. Ignacio a Broet el 30 de Enero de 1554: «... si vede nella bolla confirmatoria de Julio 3, che la Compagnia ne tiene tre parti, cioè, professi, coadiutori, scolari...»[157]

Por lo que hace a la incorporación, cuantas veces hablan de ella las Constituciones, el *terminus ad quem* es la Compañía, mientras que los grados o clases de personas —al igual que en las Bulas— indican el modo y la intimidad con que cada uno queda incorporado. Es interesante a este propósito el mismo título de la Parte V: «De iis quae ad admittendum in corpus Societatis pertinent», y más aún este texto enteramente decisivo:

---

155 *O. c.* p.91 c.dcha.
156 *Constitutiones* P.V c.1 n.1 litt.A.
157 *Mon Ign. Epist. IV* p.262.

> Qui in Societate, quantum satis est, probati fuerunt ...*admitti debent,* non, ut prius, ad probationem, sed modo magis interno, *ut membra unius ac eiusdem corporis Societatis.* Huiusmodi autem sunt praecipue qui ad Professionem vel in Coadiutores formatos admittuntur. Sed qui a *Scholastici* approbati, etiam *modo quodam interiori,* quam admissi ad probationem, *in corpus Societatis cooptantur;* de eorum quoque admissione in hac quinta parte dicetur, quid in Domino observandum videatur.[158]

Esto mismo se repite cuatro capítulos más adelante, pero brevemente:

> Postquam aliquis *in corpus Societatis cooptatus fuerit, in aliquo gradu,* ad alium progredi curare non debet...[159]

Finalmente, los Colegios y las Casas no son partes esenciales de la Compañía, sino simplemente el lugar de habitar o de vivir Lo dicen claramente tanto la Bula *Ascendente Domino,*[160] como las *Constituciones*[161] y su promulgador, P. Jerónimo Nadal.[162] Es verdad que las Constituciones emplean dos o tres veces la palabra *miembro,* refiriéndose a las Casas y Colegios; pero en estas ocasiones, o bien se aplica a las Casas de Probación respecto de los Colegios, no respecto de la Compañía,[163] o bien, si se aplica a los Colegios respecto de la Compañía, no se hace simplemente, sino a manera de comparación, y en todo caso significaría a lo más parte integrante, no esencial.[164]

---

158 *Constitutiones* P.V c.1 n.1.

159 *O. c.* P.V c.4 n.5. Cf. también *Examen* c.4 n.41.

160 *Institutum S. I.* t.I p.93.

161 «Cum Domus primae Probationis distincta et coniuncta nostrae *habitationi* esse non posset; curandum est ut in nostris Domibus aliqua habitatio separata ad id designetur...» *(Constitutiones* P.I c.4 litt.A.) donde se ve claramente que la palabra *habitatio* se emplea la primera vez como sinónimo de Casa de la Compañía. Otras expresiones, v.g., en la P. VI c.2 litt.C: «In Collegiis Professos non habitare, intelligitur...», y en el n.4: «Coadiutores, quandiu in Domibus erunt (estando en las casas)...», indican suficientemente que las Casas y Colegios en la Compañía son meros domicilios, y no se ve fundamento para pensar en una incorporación o vinculación de las personas a dichas Casas o Colegios.

162 Por ejemplo en su segundo *Dialogus: «Libanius:* Quid nunc restat? *Philalethes:* Duo, ut de locis dicam Societatis, deinde ut synopsim faciam historiae» *(Ms. Arch.S.I. Rom. Inst.98* f.417r). Y en sus *In Examen annotationes:* «... dicere libet *de locis seu habitationibus* Societatis; habet igitur Societas Domos probationum, Collegia, Academias generales, Domos professas...» *(Ms. Arch.S.I.Rom. Inst.186a* f.59r). Esto mismo repite en su plática sexta de Alcalá, también inédita: «Divídese la Compañía en suyectos o personas della, y en Casas o Colegios donde están las personas» *(Ms. Arch.Prov.Tol.S.I. N.392 p.420.)*

163 «Huiusmodi Domus probationis velut *membra* sunt Collegiorum». *(Examen* c.1 n.4 litt.B ).

164 «Ad relinquenda vel alienanda Collegia aut Domos iam admissas Praepositus Generalis, simul cum ipsa Societate, potestatem habebit. Cum enim id sit, *perinde ac si* membrum ab eius corpore praescinderetur, et res alioqui perpetua et maioris momenti sit; cum ea universa communicari melius est». *(Constitutiones* P.IV c.2 n.3).

Se podría objetar que esta teoría según la cual las partes de la Compañía con-

**22. Origen del sistema de los PP. Mangioni y Crusius**

Sobre el origen del sistema de los PP. Mangioni y Crusius, a falta de fuentes externas, nos limitaremos a indicar los principios internos que han podido determinarlo lógicamente. Creemos que son dos: el influjo del derecho monástico, y la persuación de la repugnancia intrínseca del sistema del doble dominio real del P. Laymann.

Justifiquemos brevemente la existencia de ambos principios determinantes.

Un indicio del influjo monástico, sobre todo en Mangioni, lo encontramos en algunas de sus afirmaciones ya examinadas en el párrafo precedente, v.g., que los Colegios y las Casas son partes esenciales de la Compañía, o que los Escolares, al hacer los votos, se incorporan a los Colegios. Ya hemos indicado que estas afirmaciones no se encuentran en el Instituto de la Compañía, sino más bien sus contrarias; en cambio son principios elementales en el derecho monástico, donde (según nos informa repetidas veces el mismo Mangioni, y ya antes el P. Laymann) una Orden se compone de Monasterios,[165] y el Monje por la profesión «efficitur... proprius eius Monasterii».[166] Parecen, pues, que a nuestros autores se les podía aplicar con moderación lo que decía Nadal, cuando S. Pío V introdujo el coro en la Compañía: «potuit illum movere ratio...

---

sisten en determinadas categorías de personas, y no en las casas, lleva como consecuencia que dichas categorías (al menos aquella o aquellas que constituyesen esencialmente la Compañía) y no las casas gozan de personalidad moral, y por tanto aquéllas y no éstas serían sujetos de dominio, contra lo que se dice en el can. 531 del Código.

A esto responderíamos: 1.° que esa teoría no es creación nuestra, sino que la tomamos fielmente del Derecho Pontificio de la Compañía y de sus Constituciones, tantas veces aprobadas por la Santa Sede, incluso después del Código. 2.° La aludida consecuencia no sería el primer capítulo de discrepancias entre el Derecho propio de la Compañía y el Derecho común. Discrepancias por otro lado enteramente explicables, si se tiene en cuenta que el Derecho de la Compañía en su sustancia le lleva cuatro siglos al Código de Derecho Canónico. 3.° Si en realidad se siguiera tal discrepancia, no habría que eliminarla necesariamente, puesto que el citado canon salva los derechos particulares de los Institutos religiosos. 4.° Finalmente, si existiera y hubiera que eliminarla, el remedio no sería oscurecer o falsear lo que está claro en el Derecho Pontificio de la Compañía y en las Constituciones, sino beneficiarse de la concesión de la personalidad moral que concede el Código a todas las casas religiosas (G. MICHIELS, *Principia Generalia de personis in Ecclesia* [Lublin 1932] p.357 n.5), independientemente de que sean partes integrales o esenciales de la religión.

165 LAYMANN, *Iusta defensio* pp.9-11. MANGIONI, *Astri inextincti theoricae* pp.107ss

166 LAYMANN, *Censura astrologiae ecclesiasticae*. El texto citado lo hemos encontrado en la *Mémoire... et Consultation pour J. Lioncy*, en *Procès Jésuit.* Vol.1 opúsc.II p.177). Puede verse también la *Iusta defensio* pp.9-10, y MANGIONI, *Astri inextincti theoricae* p.129 n.229.

instituti monastici»,[167] o lo que afirmó Gregorio XIII de aquellos impugnadores de los votos simples de los Escolares: «omniaque ex aliorum regularium Ordinum communibus rationibus, formis ac statutis metientes...», y «nonnulla iure antiquo... perperam interpretantes».[168]

En cuanto al segundo principio determinante, ya dejamos consignado en una nota que para el P. Crusius la teoría del doble dominio real repugna en sí misma.[169] Y es lo más verosímil que la opinión del P. Crusius fuera también la del P. Mangioni, ya que están de acuerdo en los demás puntos de sus sistemas.

Ahora bien, admitida la repugnancia de la teoría del doble dominio real, Mangioni y Crusius se vieron en la necesidad de eliminar uno de los dos dominios que Laymann admitía sobre los bienes de los Colegios, ya fuese el de la Compañía, ya el de los Colegios mismos. Como no era posible suprimir éste último, porque sería apartarse de la tradición monástico-religiosa, que tan hondas raíces tenía en ambos canonistas, tuvo que caer el dominio de la Compañía. Pero como también había que retener éste en algún modo, no sólo para defender la doctrina de Laymann (para ello escribían muy principalmente Mangioni y Crusius), sino también para salvaguardar el derecho sobre los Colegios que Julio III concedió a la Compañía, no encontraron más solución que extender el dominio de los Colegios a todo el grado de los Escolares, con lo cual, no sólo ellos, sino también toda la Compañía por razón de ellos pudiera llamarse dueña.

Este pudo ser el proceso lógico por donde llegó a la existencia la teoría que podíamos llamar del doble dominio mixto, es decir, uno real, cuyo sujeto son los Escolares o los Colegios, y otro meramente nominal, cuyo sujeto es la Compañía de Jesús.

---

167 *Ms. Arch. S. I. Rom. Inst.185,I* f.69r.

168 Constitución *Ascendente Domino* (*Institutum S. I.* t.I pp.94-5).

169 Véase la nota 88.

## IV. Teoría del P. Veihelin: El dominio reside solamente en la Compañía Profesa

**Sumario.**—23. El comentario «Capita Oettingana» y su autor.—24. El dominio de los Colegios no reside en ellos mismos.—25 Reside en la Compañía Profesa.—26. Opiniones de los PP. Nicasio y Hoffaeus.

**23. El comentario «Capita Oettingana» y su autor**

A fines del siglo XVII, cuando la controversia sobre la restitución de los Monasterios estaba ya casi extinguida, el P. Servilio Veihelin,[170] miembro de la Provincia jesuítica de Germania Superior, compuso un comentario jurídico al Instituto de la Compañía de Jesús, en Altöttingen (Oettinga Vetus), donde de pasada trata con claridad y originalidad nuestro tema del sujeto de dominio de los Colegios.

El manuscrito de este comentario quedó olvidado en dicha Provincia hasta el año 1838, en que el P. Réverseaux obtuvo permiso para editarlo litográficamente.

Esta edición, cuyo título es *Capita Oettingana de Iure Societatis Iesu,* aunque de aspecto bastante descuidado, sin embargo fué hecha conforme a las normas críticas de aquel tiempo. El editor procuró diligentemente conservar intacto el texto primitivo: además lo prologó eruditamente, lo aclaró con numerosas notas, y lo enriqueció con un apéndice. El defecto, y no leve, estuvo en que la copia destinada a la multiplicación pasó directamente del amanuense a la litografía, sin que fuera corregida ni antes ni después, según leal confesión del mismo P. Réverseaux.[171]

Todas estas noticias sobre los *Capita Oettingana* y su publicación nos las ofrece el editor en su prólogo o prefacio.[172] En cam-

170 El P. Veihelin (1611-1675) fué profesor de humanidades, filosofía y teología. Como recuerdo de su magisterio se conservan varias tesis filosóficas, y una disputa, también filosófica. Desempeñó además cuatro veces el cargo de Rector (dos en Munich y dos en Ingolstadt), y por dos veces fué Provincial. (Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque* vol.VIII c.535 Veihelin).

171 *Capita Oettingana* Praef. p.XIII n.VIII.

172 *O. c.* p.IV n.II.

bio la identificación del autor se debe al P Cicaterri, que en carta al P. De Backer demostró ser el P. Veihelin,[173] el cual ya es reconocido hoy como tal por los eruditos.[174]

**24. El dominio de los Colegios no reside en ellos mismos**

Veihelin, en el c. VII, § III de su comentario, al tratar de la calidad de Orden Mendicante de que goza la Compañía de Jesús, se propone explícitamente nuestra cuestión, considerando breve y razonadamente sus dos soluciones principales, una para rechazarla, y la otra para mantenerla.

Primeramente trata de probar que los Escolares de la Compañía, ni individualmente, ni en cuanto unidos en comunidad, tienen el dominio de los bienes que se consideran pertenecer a los Colegios y Casas de Probación de la misma Compañía, como quiera que «in toto iure nostro nullum vestigium appareat» de tal dominio, en contra del cual está además el hecho de que para los contratos y otras acciones semejantes no se requieran reuniones de los Escolares ni sus votos.[175]

Cierto que estos argumentos no son apodícticos. El segundo se reduce al de la administración de los bienes, ya empleado por Mandosi,[176] y que no es eficaz ni para negar, ni para demostrar que el dominio de los Colegios reside en los Escolares, como ya indicamos más arriba.[77] En cambio el primer argumento es verdadero, pero sólo en parte; puesto que por lo menos en las Bulas Pontificias parece que se contiene, no ya un vestigio, sino la misma tesis impugnada por Veihelin.[178] Mas aunque estos argumentos no sean decisivos, creemos que tiene su valor el hecho mismo de impugnar una proposición que defendían autores de la fama de Laymann y

173 DE BACKER, *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus*² vol. III c.1316 Veihelin.

El P. Réverseaux, basándose en una cita del P. Tirso González, insertada en los *Capita Oettingana*, piensa que hay que retrasar la composición de esta obra hasta 1697, es decir, 22 años después de la muerte de Veihelin (*O. c.* Praef. p.IV n.XI); pero Cicaterri demuestra satisfactoriamente en su carta citada, que el lugar donde se encuentra el texto del P. Tirso se añadió después de estar escrita toda la obra.

174 Además de SOMMERVOGEL y DE BACKER, cuyas citas acabamos de dar en las notas 170 y 173, el P. COEMANS, en sus *Breves Notitiae de Instituto, Historia, Bibliographia Societatis*² (Bruxellis 1937), n.171.

175 *Capita Oettingana* p.195 n.351, 2.°.

176 *De privilegiis ad instar* p.148.

177 Véanse los nn.14, c y 18, 1.°, al fin.

178 El texto principal está en la Bula *Apostolicae Sedis* de Gregorio XIII. (Cf. *Institutum S. I.* t.I p.69. c.dcha.)

Mangioni. Al ponerse frente a ellos, Veihelin no procede osadamente o por inconsciencia, sino con la libertad de espíritu propia del que sabe que ha considerado a fondo la cuestión. Porque fué sin duda el estudio personal el que le hizo ver el punto flaco de la posición entonces comúnmente sostenida, y el que le puso en contacto con autores anteriores a su siglo, que habían sostenido precisamente la opinión contraria, como veremos enseguida.

**25. El dominio de los Colegios reside en la Compañía Profesa**

«Rogabis, escribe Veihelin, quis ergo habeat dominium bonorum illorum ad sustentationem atque usum Scholasticorum pertinentium. Respondeo dominium id pertinere ad Societatem Professam...» Y como prueba de su aserto aduce los textos de la *Formula Instituti,* o de las *Constituciones* en que se dice que la Compañía Profesa tiene Colegios, y que toma posesión de ellos, y que administra sus bienes por medio de tercero; todos los cuales, afirma Veihelin, «sunt actus dominii. Ergo hoc supponunt hi actus in Societate Professa».[179]

Si prescindimos del texto de la administración,[180] los otros parece que tienen bastante fuerza, como puede deducirse de su lectura:

> *Possit Professa Societas,* ad studiorum commoditatem, Scholarium *habere Collegia,* ubicumque ad ea construenda et dotanda ex devotione aliqui movebuntur *(Formula Instituti* aprobada por Julio III).[181]

> *Possessionem Collegiorum,* cum rebus temporalibus, quae ad ipsa spectant, *capiet Societas:* et Rectores, qui ad id munus conveniens habeant talentum, constituet, qui curam suscipiant conservandi atque administrandi res ipsorum temporales *(Constituciones* P. IV c. 2. n. 5).

Contra este último texto se podría objetar que en él se trata ciertamente de la Compañía, pero no de la *Compañía Profesa.* Más aún, parece que se trata de la Compañía tomada figuradamente por los Colegios (el todo por la parte). Pero a esto tal vez respondería Veihelin que por el contexto consta que en el lugar citado se

179 *Capita Oettingana* p.197 n.352.
180 *Constitutiones* P.IV c.2 litt.C.
181 *Institutum S. I.* t.I p.25 c.dcha.

habla de la *Compañía Profesa*, puesto que la Compañía que «Collegiorum possessionem capiet» es la misma que administra los Colegios por los Rectores,[182] y la que puede disolver o enajenar los mismos en Congregación General,[183] la cual, como consta por la *Formula Instituti*[184] y por las *Constituciones*,[185] es la Compañía Profesa. Por tanto no hay lugar para aquella manera figurada de hablar, puesto que la Compañía Profesa y los Colegios (es decir, los Escolares) no se han entre sí como un todo y su parte, sino como partes de un mismo todo, o como miembros del mismo cuerpo, a saber, de la Compañía universal, según se dice en las Constituciones.[186]

Estos dos textos citados por Veihelin iban a quedar como clásicos entre los autores que defenderían después de él la opinión del dominio residente en la Compañía; circunstancia que sin duda abona su valor probativo. Sin embargo, no nos atrevemos a atribuir a Veihelin el mérito de haber encontrado personalmente esos textos en el Instituto, porque es muy probable que los tomara de los PP. Hoffaeus y Nicasio, a quienes alega en favor de su propio sentir.[187]

### 26. Opiniones de los PP. Nicasio y Hoffaeus

Si no tuviéramos otros documentos, nos bastarían estos dos autores alegados por Veihelin, para convencernos de que la opinión de éste sobre el sujeto de dominio no constituía una novedad, sino la vuelta a lo que habían mantenido algunos autores de la primitiva Compañía de Jesús, antes de que Laymann, Crusius y Mangioni eleboraran sus teorías.[188]

Ignoramos quién fuera el P. Nicasio. En cambio el nombre del P. Hoffaeus ha pasado a la posteridad como el de un varón

182 *Constitutiones* P.IV c.2 n.5.

183 *O. c.* n.2 Adviértase que del hecho de ser la Congregación General la que disuelve los Colegios, etc., inferimos que en dichos pasajes se trata de la Compañia *Profesa;* pero en ninguna manera concluimos que resida el *dominio* de los Colegios en la Compañía, como equivocadamente lo hacen los abogados de los acreedores del P. Lavalette. (Cf. Le Gouvé, *État de la Cause, pour le Syndic des Créanciers des Sieurs Lioncy, Frères et Gouffre. Contre le Général et la Société des Jésuites.* En *Procès Jésuit* vol.3 opúsc.III pp.167, 173-4).

184 *Institutum S. I.* t.I p.24 c.izqda.

185 P.VIII c.3

186 Cf. P.V c.1 n.1 litt.A. – Lo contrario sucede en el d.32 de la Congregación General XXIII, donde la Compañía se toma en sentido figurado por las Casas, o al menos en un sentido universal bastante peculiar *(Institutum S. I.* t.2 p.507).

187 *Capita Oettingana* p.198 n.353 y p.199 n.356.

188 El más destacado entre los antiguos es el P. Nadal, que ya citamos en la nota 144,

benemérito de los estudios teológicos y sobre todo de la Compañía, donde ocupó los cargos de Rector de Praga, Ingolstadt y Munich, Provincial de Germania Superior, Asistente del Prepósito General y finalmente Visitador de Germania.

Tanto Nicasio como Hoffaeus, según atestigua Veihelin, escribieron sobre las Constituciones de la Compañía de Jesús,[189] pero no hemos podido encontrar los comentarios de ninguno de los dos, que ni siquiera aparecen registrados en Sommervogel.[190] Así que nos hemos de contentar con la exposición de los *Capita Oettingana,* donde se dice que no concordaban antre sí ambos autores, pues, mientras Nicasio atribuye simplemente el dominio de los Colegios a la Compañía Profesa,[191] Hoffaeus «id dominium extendit ulterius, ad totam scilicet Societatem in communi; addens illis solis competere usum et utendi ius, qui iuxta Institutum in Collegiis vivunt: hi enim, inquit, iure illis utuntur, quamquam alieno arbitrio et auctoritate».[192]

Finalmente, no queremos pasar en silencio las palabras con que el P. Nicasio completa la exposición de su sentencia, según nos las refiere el P. Veihelin: «Cum Societati Professae dictum dominium attribuisset, subiungit haec verba: 'Quodsi non placeat, dicetur dominium Domorum istarum, et aliorum omnium bonorum ecclesiasticorum, spectare ad Christum Dominum'».[193] El Padre Réverseaux comenta, apoyándose en la doctrina de Suárez: «Pie magis quam vere ista subiunxit P. Nicasius»,[194] Suscribimos el comentario, fundándonos además en los argumentos y en la au-

---

189 De la obra de HOFFAEUS nos conserva el título: *Notae in Constitutiones (Capita Oettingana* p.198 n.353): en cambio de la obra del P. Nicasio nos dice solamente: «...NICASIUS, tom.2 in *Constitutiones» (O. c.* p.199 n.356), de donde deducimos que debía ser un comentario algo extenso.

190 SOMMERVOGEL, menciona únicamente a Hoffaeus, de quien cita tan sólo las obras teológicas y un Directorio de Ejercicios. *(Bibliothèque* t.IV cc.422-3).

191 *Capita Oettingana* p.199 n.356.

192 *O. c.* p.198 n. 353. No hemos encontrado rastro de las razones en virtud de las cuales disentían los PP. Nicasio y Hoffaeus. Los autores se contentan con registrar la divergencia, sin buscar su fundamento. (Cf. CIRAVEGNA, *De Societatis Iesu paupertate questiones selectae* [Prati 1892] p.5. FINE, *Iuris regularis... quo regitur Societas Iesu declaratio* [Prati 1909] p.465 n.29). Después de considerar la cuestión nos parece que la razón de la diferencia de opiniones está en que el P. Nicasio se adhiere fielmente al texto de las Constituciones, donde se habla implícita pero cláramente de la Compañía Profesa (véase lo que acabamos de decir en el n. 25); mientras que Hoffaeus se atiene a la interpretación de Nadal el cual entiende que la Compañía que tiene el dominio de los Colegios es la *Societas professa universa,* o más claramente, la *Societas universa,* y también, la *Societas in communi,* entendiendo por todas estas expresiones a los Profesos con los Coadjutores formados (Cf. *Scholia,* pp.125, 369, 374, pero sobre todo 72-3).

193 *Capita Oettingana* p.199 n.356.

194 *O. c.* p.200, nota.

toridad del P. Francisco X. Wernz.[195] Sin embargo, quisiéramos llamar la atención sobre aquélla condicional del P. Nicasio: «si tamen non placeat...», porque da pié para conjeturar que aun en su tiempo no faltaban otros que pensaban de diversa manera, a no ser que esta alusión haya que entenderla exclusivamente de la opinión del P. Hoffaeus.[196]

## Conclusión

Y aquí ponemos punto final a esta revista de las opiniones en torno al sujeto de dominio de los Colegios de la Compañía, que se sucedieron en el escenario canónico de Alemania, durante la controversia de la restitución de los Monasterios.

Es sin duda el período más denso en soluciones. En realidad se barajaron y agotaron todas las posibilidades, desde la teoría del doble dominio real de Laymann, hasta el único dominio residente en la Compañía Profesa, sostenido por Veihelin, pasando por el doble dominio mixto (real en los Escolares, nominal en la Compañía) de Mangioni y Crusius, y el dominio único en los Escolares, patrocinado por unos autores, cuyos nombres no consigna Veihelin.

No es este el momento de discutir cuál de todas estas soluciones merece la primacía, bien bajo el punto de vista teórico, bien por armonizar mejor con el Instituto de la Compañía. Para ello sería necesario tener a la vista el alza y la baja de las opiniones y sus argumentos en los demás períodos del derecho jesuítico, desde San Ignacio hasta nuestros días. Esta es precisamente la investigación que hemos procurado realizar en nuestra tesis, y que esperamos, con la ayuda de Dios, publicar completa algún día.

Sin embargo, por lo que respecta a la práctica, no hay lugar a ambigüedades ni opiniones, pues ya dijimos, que, según el derecho actual de la Compañía de Jesús, el sujeto de los bienes de sus Colegios son los mismos Colegios.

---

195 WERNZ, *Ius Decretalium* t.III² P.1 p.157 n 139, III.

196 De hecho los PP. MANARE y SOLIER opinaban que el dominio residía en los mismos Colegios. Cf. *P. Oliverii Manaraei S. I. exhortationes super Instituto et Regulis... Edidit P. Br. Loschaert,* Brussellis 1912, pp.116-8, 177.Para Solier, véase de nuevo CIRAVEGNA, *De Societatis Iesu paupertate* p.6).

# La Experiencia Mística de la Inhabitación

por

A. García Evangelista S. I.*

**Sumario.**—Nuestro trabajo.—Introducción.—I. El lugar de la inhabitación de Dios.—II. Dios presente en el alma.—III. Actuación divina.—Síntesis y Conclusión.

> No como algunos letrados (que no les lleva el Señor por este camino de oración, ni tienen principio de espíritu), que quieren llevar las cosas por tanta razón y tan medidas por sus entendimientos, que no parece sino que han ellos con sus letras de comprender todas las grandezas de Dios. ¡Si aprendieran algo de la humildad de la Santísima Virgen! (Santa Teresa, *Conceptos del amor de Dios* c. 6 n. 7).

---

* El presente trabajo es la tesis que presentó el autor en la Facultad de Teología de Woodstock (Maryland, U. S. A.) para la obtención del grado de Doctor en Sagrada Teología.

## Nuestro Trabajo

**Sumario.**—1. Porqué escoger la mística.—2. Razón de escoger a Santa Teresa.—3. Método a seguir.—4. El orden de la exposición.—5. Importancia de Las Moradas.—6. Fuentes teresianas.

### 1. Porqué escoger la mística

> Según el testimonio de los grandes místicos cristianos, el contenido objetivo de la alta contemplación es una experiencia de la presencia de Dios.[1]

Así lo afirma el P. Charles Baumgartner en su reciente artículo del *Dictionnaire de Spiritualité.* Para un observador superficial, advierte prudentemente el P. Maréchal, el estado místico es un Proteo de formas múltiples que se nos escapan, apenas ligadas entre sí por no sé qué tono indeciso de religiosidad patológica. Más aún, entre las manifestaciones de este estado, las miradas miopes de escritores de panfletos, de médicos vagamente psicológicos o de devotos de poca profundidad no ven frecuentemente más que un conjunto de fenómenos somáticos y de hechos maravillosos. Pero actualmente, gracias a Dios, entre los investigadores serios, se ha logrado distinguir en el misticismo, lo accesorio de lo esencial, de tal forma que aun los autores de las tendencias más distintas vienen a encontrarse en sus grandes líneas.[2]

Y esas grandes líneas, en las que vienen a convenir todos los autores serios, se resumen en la idea central de que el fenómeno esencial de la mística es la presencia de Dios sentida en el alma. El P. Poulain dice de los estados místicos, que la verdadera diferencia con la oración ordinaria está en que en el estado místico Dios no se contenta con ayudar al alma a pensar que está presente, sino que le da de esa presencia un conocimiento intelectual experimental.[3]

Es interesante notar que el P. Nazario de Santa Teresa en su reciente obra *La Psicología de Santa Teresa* establece la división de los grados de la vida mística tomando como idea central el sen-

1 Ch. Baumgartner, *Contemplation:* Dictionnaire de Spiritualité (Paris, Beauchesne 1953) 2,2176.

2 J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques* (Paris, Desclée 1938) v. 1 p. 123.

3 A. Poulain, *Des grâces d' oraison* 5.ª edic. (Paris, Beauchesne 1922) p.66

timiento de presencia. Es más, echa en cara a los exegetas teresianos, que hayan descuidado este punto tan capital, al querer establecer los grados de la ascensión mística, especialmente según el pensamiento teresiano. La división del P. Crisógono atendiendo a los diversos grados de abstracción, que existen en el conocimiento intuitivo o a los diversos grados de amor, o a ambos elementos juntos,[4] aunque resulta una clasificación completa, no es en la mente del P. Nazario una clasificación psicológica. Sin embargo, el mismo P. Crisógono está con nosotros en este punto al admitir como definición exacta de la mística:

> ...un sentimiento cierto y sobrenatural de la presencia de Dios en el alma...[5]

El P. Nazario se atiene a la división establecida por el Doctor Amor Ruibal.

> Tomando como criterio los fenómenos psíquicos en sí y en relación a la experiencia de lo divino, punto central del misticismo, pueden distinguirse, en el proceso de éste, cuatro etapas o momentos capitales, prescindiendo de incontables matices y variantes, que ni son clasificables ni es necesario que se tomen en cuenta a nuestro objeto, toda vez que se incluyen en alguna de las categorías que vamos a proponer, y que son las siguientes:
>
> 1) Sentimiento de presencia no definida, con unión afectiva.
>
> 2) Sentimiento de presencia definida, con unión afectiva o intelectiva.
>
> 3) Sentimiento de presencia definida, con unión extática o de transformación incipiente.
>
> 4) Sentimiento de presencia definida, con unión de transformación o de eficiencia transformante.[6]

Esta división hace resaltar, según el P. Nazario, el doble aspecto del complejo fenómeno místico: el ontológico, o grado de descenso de Dios a la criatura, (nosotros diríamos el grado de presencia de Dios en la criatura), y el psíquico-ético, humano, de acceso hacia una posesión mayor de Dios.[7]

---

4 CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Compendio de Ascética y Mística* (Madrid, Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz 1933) pt. 3 c. 1 p.171.

5 *O. c.* pt.3 c.3 p.246.

6 AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* t.3 c.6 p.211s., citado por el P. NAZARIO DE SANTA TERESA, *La psicología de Santa Teresa* (Avila, Colegio «La Santa» 1950) p.263s.

7 *O. c.* p.260.

Todo esto nos quiere decir al menos que existe una íntima y esencial conexión entre los fenómenos místicos y la presencia de Dios en el alma. Hasta el punto de que puede convertirse esta presencia de Dios experimentada en la definición esencial de la mística. Juan de Santo Tomás vé, y en esto citamos a Stolz,[8] esta relación íntima de la inhabitación o presencia de Dios en el alma con el problema de la mística, y soluciona un problema con otro.

Tratándose de un punto tan esencial y tan universalmente admitido se podrían fácilmente multiplicar las citas. Pero no hace falta. Esta conexión entre la inhabitación y la mística llama la atención de cualquiera, y pensé que si el problema de la inhabitación encuentra tantas dificultades en el terreno puramente dogmático, por ser pocos o casi ningunos los datos positivos de la revelación acerca del modo concreto cómo se realiza en las almas esta presencia de Dios, quizás la mística podría salvar esas lagunas dogmáticas con sus experiencias.

Si el místico, en su experiencia fundamental, no hace sino sentir la presencia de Dios en su alma, ¿por qué no preguntarle a él sobre esas experiencias y tratar de formar con ellas, una explicación de lo que la revelación nos ha descubierto sólo a medias? No podemos por desgracia investigar en esta forma los demás dogmas, que caen totalmente fuera de la experimentación.

Con esto queda claro cuál ha sido mi pensamiento al emprender este trabajo, que, como todo trabajo primerizo, no puede llegar a dar una solución plena y satisfactoria. Hay que investigar los elementos de la experiencia mística que directamente se relacionan con la inhabitación y después hacer la síntesis de todos esos elementos en una explicación satisfactoria teológica y psicológicamente.

Este primer trabajo de reunir los materiales y estudiarlos en relación con la inhabitación va a ser la materia de las siguientes notas. Me contentaría con que fuera esto un primer avance en este camino, que abriera perspectivas nuevas a investigadores más profundos.

### 2. Razón de escoger a Santa Teresa

Dentro de este mismo estudio tenemos que limitarnos concretamente a un solo autor místico, dado lo extenso de la materia. Vamos a seguir como guía en nuestro estudio a Santa Teresa.

8 A. STOLZ, *Theologie der Mystik* (Regensburg, Pustet 1936) p. 163.

> No diré cosa que no haya experimentado mucho.[9]
> En todo es menester experiencia y maestro... creo hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas...[10]

Este es el juicio que de sí misma da Santa Teresa, y que conviene exactamente con el que de ella se han formado universalmente todos los autores, que sobre sus experiencias místicas han escrito.

Pourrat al comienzo del magnífico estudio que dedica a Santa Teresa en su monumental obra *La Spiritualité chrétienne,* reconoce en ella que no sólo es una escritora mística de primer orden, sino que además

> Elle a excellemment le don, très rare, d'analyser finement sa psychologie surnaturelle et d'en décrire, avec une sûreté étonnante et une lumineuse précision, les différents états. On peut trouver chez d'autres les mêmes grâces extraordinaires; personne n'a su les exprimer avec le même talent.[11]

Es más, la experiencia le da a Santa Teresa, sobre todo conforme va avanzando en edad, una seguridad, que atrevidamente pone ella por encima del saber especulativo de los teólogos. Recordaremos el caso ya célebre en que corrige en un punto capital, el de la contemplación de la Santa Humanidad de Cristo en los estados místicos superiores, la opinión bastante divulgada en su tiempo y expresamente consignada en uno de los libros, que ella más respetaba y más le habían enseñado, el *Tercer Abecedario* de Osuna. En puntos concretos llega con sólo su experiencia a desafiar a los letrados. Sobre el suspender el entendimiento para preparar la contemplación mística, dice:

> ...aunque ha habido contienda bien platicada entre algunas personas espirituales, y de mí confieso mi poca humildad, que nunca me han dado razón para que yo me rinda a lo que dicen. Uno me alegó con cierto libro del Santo Fray Pedro de Alcántara, que yo creo lo es, a quien yo me rindiera, porque sé que lo sabía; y leímoslo y dice lo mismo que yo, aunque no con estas palabras...[12]

De forma que aun para rendirse a S. Pedro de Alcántara, ne-

---

9 *Libro de la Vida.* c.18 (*Obras de Santa Teresa de Jesús.* Edición y notas del P. SILVERIO DE SANTA TERESA. Burgos, El Monte Carmelo 1930) n.8.

10 *O. c.* c.40 n.8.

11 P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne* (Paris, Gabalda 1921-1930) v.3 p.188s.

12 *Castillo Interior o Las Moradas. Cuartas Moradas* c.3 (*Obras de Santa Teresa de Jesús.* Edición y notas del P. SILVERIO DE SANTA TERESA. Burgos, El Monte Carmelo 1930) n.4.

cesita de la experiencia. Al fin, como dice en el Prólogo del *Camino de Perfección,* el amor que tenía a sus religiosas junto con los años y la experiencia le hará

...atinar en cosas menudas más que los letrados.[13]

Pacheu resume así la característica esencial de Teresa:

Sainte Thérèse... est une psychologue de premier ordre, comme observation et comme analyse.[14]

El P. Gabriel de Santa María Magdalena asienta como fundamental en la obra teresiana el haber acentuado el carácter experimental y psicológico en este campo de la teología.

Les descriptions précises et détaillées de la sainte ont fourni une idée plus exacte de l'expérience surnaturelle que la théologie doit expliquer; les problèmes ont donc été plus nettement posés, C'est le propre de l'école thérésienne de s' être tenue en contact très étroit avec le donné expérimental dont l'existence conditionne jusqu' à un certain point la recherche théologique mystique, puisqu' elle en est en quelque sorte le point de départ. La «théorie» de la contemplation a donc pour base, chez les théologiens thérésiens, les descriptions des mystiques expérimentaux; leur travail consiste principalement dans l' analyse, le classement et la synthèse de ce donné psychologique à l' aide des principes de la théologie.

En la descripción psicológica es Teresa

...la grande maîtresse...[15]

Stolz no tiene dificultad en conceder,

Dass die hl. Theresia ein sehr beachtenswerte Beschreibung und Einteilung der Gebetsstufen gegeben hat.

Es más, si se trata sólo del punto de vista psicológico se puede también decir,

...dass es sich bei ihr um die beste und einzige wissenschaftlich einwandfrei Einteilung handelt...[16]

Pero no es lo mismo sentir la experiencia que saber describirla. El principal valor de Teresa está en haber sabido describir y analizar sus estados interiores. Ella atribuye esto a gracia especial de Dios:

Y es así, que cuando comencé esta postrera agua a escribir, que me parecía imposible saber tratar cosa, más que hablar en griego, que así es ello dificultoso. Con esto lo dejé y fuí a comulgar. Bendito sea el

---

13 *Camino de Perfección.* Prólogo (Autógrafo de Valladolid) *(Obras de Santa Teresa de Jesús.* Edición y notas del P. SILVERIO DE SANTA TERESA. Burgos, El Monte Carmelo 1930) n.3.

14 J. PACHEU, *L' expérience mystique et l' activité subconsciente* (Paris, Perrin 1911) c.5 p.138.

15 GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, *Contemplation:* Dictionnaire de Spiritualité 2,2058.

16 A. STOLZ, *O. c.* p.130.

Señor, que así favorece a los ignorantes. ¡Oh virtud de obedecer, que todo lo puedes! Aclaró Dios mi entendimiento, unas veces con palabras, y otras poniéndome delante cómo lo había de decir, que, como hizo en la oración pasada, Su Majestad parece quiere decir lo que yo no puedo, ni sé. Esto digo es entera verdad, y así lo que fuere bueno, es suya la doctrina...[17]

El poder saber expresarse y entenderse fué para ella un gran triunfo. Hasta qué punto fué fruto de un don particular de Dios, es muy difícil de determinar. Desde luego una gran influencia debieron de tener sus personales cualidades naturales y la larga experiencia, no sólo en sí misma, sino en otras muchas personas espirituales con quienes trató. Lo que sí sabemos es que le costó no poco llegar a ese discernimiento espiritual.

> Hartos años estuve yo que leía muchas cosas, y no entendía nada de ellas; y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender, que no me ha costado esto poco trabajo. Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto. Una cosa puedo decir con verdad: que, aunque hablaba con muchas personas espirituales, que querían darme a entender lo que el Señor me daba, para que se lo supiese decir, y es cierto que era tanta mi torpeza, que poco ni mucho me aprovechaba...[18]

San Juan de la Cruz poseía también la experiencia de Teresa. La personal y la de la dirección de las almas. Pero sus obras son totalmente distintas de las de Teresa. Y la razón es que S. Juan de la Cruz a más de ser él personalmente un místico es un filósofo y un teólogo. Y no puede, ni quiere prescindir, cuando escribe, de su filosofía y teología. Afortunadamente Teresa no tenía más filosofía que la del sentido común, ni más teología que la de los cristianos conscientes de su fé en la España del siglo XVI. Esto hace que nos dé puramente su experiencia, clara y transparente. No interpretada, ni desfigurada por los principios filosóficos de ningún sistema. Santa Teresa nos suministra un material de trabajo de primera mano.[19]

---

17 *Libro de la Vida* c.18 n.8.

18 *O. c.* c.12 n.6.

19 Esta diferencia entre S. Juan de la Cruz y Santa Teresa podríamos decir que es un punto que no admite discusión. En el paralelo, que va haciendo entre los dos grandes místicos el P. Crisógono en su obra *La Escuela Mística Carmelitana*, nos dice: «Y sin embargo la diferencia existe y es mucho más honda. No basta para separarles en dos escuelas; por el contrario, se complementan el uno al otro; pero la obra sanjuanista se diferencia de la teresiana tanto como una demostración de una afirmación sencilla o de una llana descripción. Y es que Santa Teresa nos refiere el hecho; afirma la existencia del fenómeno y no pasa de ahí. Sus descripciones del alma en presencia de lo divino tienen toda la exactitud y el en-

Nunca ciertamente se le ocurrió a Santa Teresa hablar de modos o dobles actuaciones de hábitos, cuando ni sabía ella lo que eran, ni si las exigencias de la gracia y de los dones eran metafísicamente éstas o las otras. Ella se limitó exclusivamente a registrar en tinta lo que *pasaba* por su espíritu, aprobado todo por el cielo y sus mejores teólogos. Por eso, mejor que otro místico cualquiera con prejuicios intelectuales, Santa Teresa es el punto auténtico de partida en la escuela clásica del misticismo español, la carmelitana.[20]

Esta experiencia pura sin mezcla de teorías que la enturbien fué uno de los rasgos en los escritos teresianos que más llamó la atención de Pourrat.

L'une des particularités les plus frappantes de la mystique thérésienne, c'est d'être dépourvue de théorie. Thérèse raconte ce qu' elle éprouve, elle décrit ce qui se passe dans son âme. Elle ne cherche pas à expliquer par la philosophie en quoi consiste l' union mystique. Jamais d' incursion dans la métaphysique; nous restons toujours dans la psychologie. Thérèse se raconte elle-même et d' une façon captivante.[21]

Tienen en este punto especial encanto las confesiones ingenuas de su ignorancia en todo lo referente a teología y filosofía.

Yo sé poco de estas pasiones del alma, que quizá me diera a entender, y lo que procede de la sensualidad y de nuestro natural, porque soy muy torpe; que yo me supiera declarar, si como he pasado por ello, lo entendiera. Gran cosa es el saber y las letras para todo.[22]

Yo he andado en esto de esta baraúnda del pensamiento bien apretada algunas veces; y habrá poco más de cuatro años, que vine a entender por experiencia, que el pensamiento o imaginación, porque mejor se entienda, no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado, y díjome que era así, que no fué para mí poco contento.[23]

---

canto de algo vivo, que se tiene delante de los ojos. Por eso el misticismo no es cosa muerta en sus obras; es algo animado, que se mueve en aquellas páginas elocuentes... Ella tuvo la gracia de iluminar cuanto tocaba su pluma, y parece que saca a la luz del sol aquellas secretísimas operaciones, que se realizan en lo más hondo del alma. Sus obras son la epifanía del misticismo. Hay allí una sutileza de análisis que pasma, un distinguir las operaciones del alma de las del espíritu, que recuerda las agudas distinciones de San Agustín en el libro de las *Confesiones*. No importa que nos diga que no sabe filosofía; en sus obras la hay, y de esa original, que no se aprende en los libros, sino en el estudio directo de las cosas. Y es una filosofía espontánea y natural, que nace de aquella inteligencia soberana de la monja carmelita. Lo que no hay es ese conocimiento de los principios universales, que sirven para explicar los efectos por sus causas, y que dan a la doctrina y a la descripción esa unidad que tiene en la naturaleza. Esto estaba reservado a San Juan de la Cruz. La mística, que es eminentemente descriptiva en Santa Teresa, adquiere en él toda la luz y la firmeza de una demostración racional (CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *La Escuela Mística Carmelitana* c.4 p.78s.).

20 NAZARIO DE SANTA TERESA *O. c.* p.259.

21 P. POURRAT, *O. c.* v.3 p.194.

22 *Cuartas Moradas* c.1 n.5.

23 *O* c. c.1 n.8.

Recordemos de su *Autobiografía* cómo anduvo algún tiempo que no sabía que Dios habitaba en las almas. Sobre la «teología mística» dice que ni siquiera los nombres sabía.

Esta experiencia pura que nos ofrece Santa Teresa es la que nos ha impulsado a hacer este estudio sobre ella. No pretendo buscar una teoría más, como sería investigar el pensamiento de S. Juan de la Cruz. El interés está en buscar una realidad, el hecho positivo de la inhabitación vivido en la experiencia. Este estudio va por tanto a consistir en investigar el pensamiento de Santa Teresa sobre la inhabitación. Parece contradictorio a primera vista pretender reproducir el pensamiento de un autor en un tema sobre el que nunca pensó.

Ella pensó y habló expresamente del hecho de la inhabitación, pero nunca que sepamos reflexionó seriamente sobre el modo de la inhabitación. Al menos no queda de ello rastro ninguno en sus obras. Lo cual por otra parte es muy natural, ya que ella ni era un teólogo, ni entonces había alcanzado el problema la importancia que ahora tiene.

Sin embargo en el transcurso de sus obras nos está constantemente. de una forma inconsciente, aludiendo a esta inhabitación y aun describiéndola. Evidentemente, si se trata de experiencias, es decir, de tocar la realidad, todos los datos, por fuerza, tienen que estar en armonía unos con otros, y su conjunto nos dará, en una unidad, al menos lo esencial de la doctrina. Así como a las obras de S. Juan de la Cruz y a su doctrina les da unidad el pensamiento teológico y filosófico del Santo, a las obras y doctrina de Teresa les da unidad la realidad única de su experiencia vivida en múltiples ocasiones.

El resultado de compaginar todos los datos que ella suministra en este problema es nuestro trabajo. Esto nos dará, no el saber qué teoría tenía Santa Teresa sobre la inhabitación, desde el princio podemos decir que no tuvo ninguna, sino cómo sintió Santa Teresa el hecho de la inhabitación.

### 3. Método a seguir

Este estudio va a estar por tanto todo basado en la experiencia mística de Santa Teresa. Un estudio semejante tiene que en-

frentarse necesariamente con muchas dificultades de orden filosófico, teológico y psicológico.

Otra dificultad que presenta este trabajo es lo que podríamos llamar la inoportunidad de él. Porque, aunque el desarrollo adquirido por el estudio de la inhabitación demanda urgentemente la exploración de esta vía experimental, pero el estado actual de los estudios místicos, con sus diversas y encontradas posiciones, dificulta enormemente y hace que todo trabajo en este sentido sea sólo una tentativa primeriza de encontrar una solución. Para que la solución conseguida por este camino místico-experimental pueda tener verdadero valor teológico y ser aceptada, tendríamos antes que ponernos de acuerdo en no pocos puntos y muy capitales de la vida mística.

El primer punto sobre el que tenemos que tomar una posición es el más capital: qué entendemos por mística. Evidentemente que tomamos la palabra mística en un sentido técnico y concreto, prescindiendo por completo de ese otro sentido amplísimo, que con frecuencia se le da, hasta identificar el misticismo con cualquiera expresión de religiosidad o devoción.

Todavía, dentro de este campo restringido del fenómeno místico estrictamente dicho, hay una gran amplitud y una gran variedad de fenómenos. Hay que hacer una selección más detallada del material que vamos a utilizar. Baumgartner en la *Conclusion Général* del artículo *Contemplation*[24] advierte que bajo una muy general conformidad, cuando se trata ya de traspasar los caracteres psicológicos para interpretarlos teológicamente, se advierte que tras esas afirmaciones comunes se hallan teorías divergentes. Un punto, sin embargo, en que los teólogos se hallan algo más conformes es en distinguir netamente la contemplación infusa propiamente dicha de todo el conjunto de fenómenos extraordinarios, paramísticos, que pueden acompañar a la contemplación infusa, como éxtasis, visiones, palabras, etc. Lo esencial de la contemplación consiste en un acto espiritual de conocimiento y amor.

Es verdad que hay en este punto cierta conformidad entre los teólogos católicos. Pero también aquí encontramos profundas diferencias al querer puntualizar concretamente los límites del fenómeno propiamente místico y del fenómeno paramístico extraordinario.

---

24 Dictionnaire de Spiritualité 2,2175s.

Omitiendo el hacer mención de Saudreau que va mucho más lejos en sus afirmaciones, el P. Garrigou-Lagrange, quizás con demasiada simplicidad nos dice que la contemplación infusa

> ...va algunas veces acompañada de éxtasis, palabras interiores y aun visiones. Pero, estas cosas son solamente fenómenos accidentales y transitorios, que pasan, mientras que la contemplación infusa permanece. Si la iluminación profética coopera a veces en esta contemplación, es de una manera concomitante. Las gracias *gratis datas* pertenecen a un orden inferior al *de los dones y virtudes*.[25]

Si fuésemos a tomar este criterio en el estudio de Santa Teresa tendríamos que prescindir de casi la totalidad de sus escritos. No es desde luego criterio de división lo transitorio y lo permanente, porque puede que no se dé el estado místico siempre en acto. Sólo después del matrimonio espiritual continúa de una manera habitual la experiencia mística. Ni es tampoco criterio de división lo extraordinario, porque pudiera ser que el estado místico todo él tuviese que entrar en vías extraordinarias.

Para el intento de este estudio, y evitando por ahora toda controversia, me va a servir de criterio de división para discernir los fenómenos místicos que vamos a utilizar en nuestro trabajo, uno, el más simple y el más práctico. Vamos a tomar todas las experiencias y sólo aquéllas que nos sean útiles para determinar la inhabitación y sus características. El criterio es puramente práctico. Pero creo que tiene algo más de fondo, y que puede llegar a dar también una división esencial de la mística.

En efecto, hay en los fenómenos místicos una división muy profunda y que establece una diferencia esencial entre fenómenos que tienden a descubrir y hacer sensible al alma lo más íntimo de su vida en Dios, como son los fenómenos místicos en que se descubre la presencia de Dios en el alma, allá en lo más íntimo, en el centro: los que hacen experimentar al alma su unión con Dios, o le hacen sentir el amor infuso, etc. Son toda una serie de experiencias hacia lo interior del alma, en las que se pone al descubierto, con mayor o menor claridad, la vida de la gracia, la transformación y la deificación del alma y las diversas operaciones que de esa deificación dimanan.

Hay otros fenómenos en la mística, que podríamos decir que

---

25 R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix* c.4 a.6 §.3 (Paris, Desclée 1923) p.409.

miran hacia fuera. Descubren al alma secretos de la naturaleza, sucesos futuros o pasados, o le comunican poderes extraordinarios de obrar milagros. Son fenómenos que ni están ligados esencialmente, ni descubren la vida de la gracia en el alma.

Los primeros no se pueden nunca dar, si no es en un alma santificada. Los segundos se pueden dar en un alma que esté actualmente en pecado. Los primeros descubren directamente la inhabitación, los segundos no tienen con ella relación ninguna.

Si Santa Teresa baja en espíritu al infierno y nos cuenta todo lo que allí ha visto, esa revelación o visión no toca directamente a su vida deificada en Dios. No dice nada esencial en su vida interior. Podemos prescindir de ella como accesoria. Su utilidad será indirecta para espolear el celo o el santo temor de Dios, o quizás para bien de otras muchas almas. Pero si tiene una visión intelectual en que se le muestra la Trinidad inhabitante en su alma y se la da a sentir al mismo tiempo cómo la vida de la Trinidad se le está comunicando, esta visión tiene una relación directa y esencial con su vida interior y nos suministra un material precioso para investigar la inhabitación. De estas visiones no podemos prescindir, llamándolas simplemente fenómenos accesorios.

El P. Maréchal en una nota expone netamente este mismo pensamiento:

> Faut-il, à l'exemple d' ecrivains mystiques contemporains, tenir toutes ces visions intellectuelles de la Très Sainte Trinité pour étrangères à la contemplation proprement dite, en alléguant le principe, juste d'ailleurs, que l' état mystique ne consiste pas dans les visions, et révélations? Nous croyons, qu' à la différence d'autres visions, celles qui portent *directement*, sur le Dieu un et trine, intimement présent à l' âme, constituent, non un épisode accidentel, mais la substance même de la contemplation à son degré supérieur.[26]

Como es natural, los fenómenos místicos que interesan en este estudio son exclusivamente los que tienden a revelar la vida íntima del místico, en especial la presencia de Dios sentida, el aumento de las virtudes y de los dones, el modo de obrar de unos y de otros, como resumen de todo esto: lo que en realidad es la unión de Dios con el alma.

Ya está definido el campo en sus elementos esenciales: se tra-

---

26 J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des Mystiques* t.2 (Paris, Desclée 1937) p.33 nt.1: Museum Lessianum-Section Philosophique n.° 19.

ta de un camino experimental, utilizando sólo los fenómenos esenciales de la vida mística, que nos descubren la inhabitación y nos informan sobre su esencia y sus características.

La segunda dificultad viene de la misma naturaleza de todo trabajo basado en experiencias ajenas. Hay que interpretar lo que Santa Teresa dice. Primero, interpretar el dato concreto. Cosa difícil, porque se trata de experiencias internas, muy difícil de explicar aun para la persona que las experimenta, y mucho más para el lector, que a más de que no son experiencias suyas propias, se encuentra con un lenguaje por lo común metafórico. En esta parte puede ser de mucha utilidad y aun de necesidad la psicología, con los estudios que ya hay hechos y las interpretaciones que se dan en ella de esos o de semejantes hechos psicológicos.

Segundo, hay que interpretar el conjunto, sabiendo colocar el texto en su verdadero contexto, y sobre todo hay que saber articular los textos entre sí, para sin deformar la experiencia mística suministrada por la Santa, dar el recto sentido al fenómeno en su conjunto.

Tenemos por tanto que decir desde un principio, que no nos podemos reducir a catalogar los textos de la Santa, relativos a la inhabitación. Aun el mero trabajo de catalogar, ya es sistematizar e interpretar. Tenemos que ensamblar unos textos con otros, completarlos mutuamente y formar de ellos un todo. Esta es realmente la dificultad de este estudio: el saber dar una interpretación objetiva. No según el pensamiento moderno, sino según el pensamiento de la Santa y la objetividad de su experiencia.

Este trabajo tiene que tener por consiguiente una gran parte de estudio psicológico. Pero esto no basta. La interpretación del problema que estamos buscando es esencialmente teológica, y una de las más difíciles en teología, por estar relacionada con los misterios más fundamentales de toda ella.

El psicólogo y el teólogo miran desde diverso punto de vista los fenómenos místicos. La diferencia esencial entre uno y otro está en su posición respecto a la causa transcendente de esos fenómenos. Una vez admitida esa causa transcendente de los fenómenos genuinamente místicos, utilizaremos los resultados de la psicología que puedan ser útiles para dar luz sobre la naturaleza o interpretación del hecho. No podemos entregarnos plenamente a la psicología, porque en su propósito de no traspasar los límites puramente naturales y entrar en la metafísica, deja sin explicación suficien-

te muchos fenómenos, o porque realmente no tienen explicación en psicología, o porque, si la tienen, es sólo en una psicología patológica. Tenemos por lo mismo que avanzar otras explicaciones teológicas.

#### 4. El orden de la exposición

Se podría tomar en la exposición de todo lo que vamos a tratar un orden sistemático, siguiendo los grados de la contemplación infusa, tan magistralmente trazados por Santa Teresa. Así lo hacen ordinariamente los autores al exponer el pensamiento de la Santa. Este método tendría para nosotros la ventaja de irnos manifestando la sucesiva evolución de la inhabitación en el alma. Pero nos llevaría por el contrario a innumerables repeticiones. La inhabitación se va desenvolviendo en todo el proceso de la vida interior gradualmente. Lo que se diga del último grado, se puede también decir del primero, sólo que la intensidad será mucho mayor. Para evitar repeticiones enojosas, es más oportuno que sigamos otro método. Vamos primero a estudiar *el lugar de la inhabitación,* que es lo primero que nos llama la atención en los escritos de Santa Teresa, por la importancia que ella da a este centro del alma. Entrando después más adentro en el problema, veremos qué se ha de entender por sentir la presencia divina en sus diversos grados. Es el capítulo que titulamos: *Los sentidos espirituales.* El fenómeno místico de la pasividad del alma nos introduce después en la acción de Dios en el alma, lo que hemos llamado: *Actualización divina.* Y por último trataremos de *la unión y tranformación del alma en Dios.* Nuestro método es también sistemático, pero el hilo director es la misma inhabitación en su naturaleza y en sus efectos.

#### 5. Importancia de «Las Moradas»

Como material para este estudio tenemos las obras completas de Santa Teresa. Pero evidentemente no todos sus escritos tienen la misma importancia. Ni fueron escritos en un mismo tiempo, sino con grandes intervalos, ni tienen tampoco el mismo fin. Todo esto ha de tenerse en cuenta. Porque evidentemente puede darse y de hecho se da evolución en el pensamiento de Teresa. Y según esto no puede tener el mismo valor la *Autobiografía* y *Las Moradas* y las *Relaciones* escritas en sus últimos años. Su obra mística más perfecta, podemos decir de plena madurez espiritual son *Las Mora-*

*das*. Sobre ellas nos vamos a basar principalmente, sin que por eso descuidemos los otros escritos, especialmente las *Relaciones*, que tanta luz nos pueden dar.

**6. Fuentes teresianas**

El estudio de las fuentes no presenta en sí mismo grandes dificultades. Conservamos la casi totalidad de los manuscritos de Santa Teresa y su caligrafía es perfectamente legible. Se han hecho además en castellano recientemente ediciones críticas, que podemos llamar definitivas, como la del P. Silverio de Santa Teresa en nueve volúmenes, comenzada a publicar en 1915 y terminada en 1924. Está actualmente en curso de publicación una edición crítica en la colección de la B. A. C. Es una nueva revisión del texto original con notas críticas. Hasta el presente no está publicado más que un volumen, que sepamos, que comprende la *Autobiografía*.

Para este trabajo se utiliza la edición del P. Silverio, confrontada para la *Autobiografía* con la reciente edición de la B. A. C. Por razones prácticas las citas se hacen con referencia a la edición abreviada del mismo P. Silverio. A más de que es más manual y prácticamente al alcance de todos, adopta una división en números dentro de cada capítulo, que facilita grandemente la verificación de las citas. Por otra parte el texto reproduce el mismo de la edición crítica. En puntos determinados, en que haya alguna dificultad de orden crítico, procuraremos resolverla acudiendo a la reproducción de los mismos manuscritos de la Santa. Tiene además la ventaja la edición manual que la ortografía está corregida o modernizada. Con todo no es completa la edición manual. Para escritos de la Santa no comprendidos en esta edición nos remitimos a las obras completas de Santa Teresa de Jesús editadas y anotadas por el Padre Silverio de Santa Teresa en Burgos de 1915 a 1924.

## Introducción

**Sumario.**—1. Posiciones previas al problema.—2. El problema de la vocación universal a la vida mística.—3. Misticismo y vida de la gracia.—4. Fuentes del pensamiento teresiano: a. sus lecturas.—b. sus confesores.

### 1. Posiciones previas al problema

El pretender investigar, partiendo de la experiencia mística, la realidad y el modo de la inhabitación del Espíritu Santo en las almas, presenta a primera vista una dificultad, que a ninguno de nuestros lectores se le habrá pasado por alto.

Fácilmente se comprende que se pueda sacar una conclusión inmediata de la vida y experiencia de los místicos, para conocer lo que en ellos es la inhabitación, pero ¿será posible, de la experiencia mística deducir una conclusión universal, de modo que podamos establecer los caracteres de la inhabitación, no ya sólo en los místicos, sino en todos los fieles, con tal de que vivan la vida de la gracia? ¿No sería demasiado querer medir con la misma medida, a cualquier cristiano, acabado de justificar, con almas como Santa Teresa, que llegaron a las cumbres mismas de la santidad? Y si evidentemente no los podemos tratar a todos con una medida de igualdad ¿hasta qué punto podemos aplicar lo que en los místicos vemos a todas las almas? ¿Qué criterio nos ha de guiar en esta selección y aplicación?

La solución de estos problemas es lo que va a llenar estas páginas primeras de la introducción. En ellas vamos a tomar una posición que quizá no compartan con nosotros todos nuestros lectores. Por eso dijimos, en el *Prólogo* o presentación de *Nuestro Trabajo*, que dado el estado actual de los estudios místicos, difícilmente se puede dar una solución aceptable para todos.

Al asentar nuestras posiciones no nos vamos a detener a probarlas por extenso, porque eso cae fuera de los límites de este estudio. Sería además envolvernos en interminables discusiones, que dividen a los autores de mística. Pero como nuestro estudio se reduce exclusivamente a Santa Teresa, sí he creído conveniente apoyar brevemente esas posiciones en los escritos de la Santa. Si se

aceptan sus premisas, tendrá también que aceptarse lo que sobre ellas se construya. Así saliéndonos por una parte de discusiones actualmente insolubles, nos reducimos por completo a reflejar el pensamiento de Santa Teresa.

Son estos puntos básicos, sobre los que se apoya todo lo que de la inhabitación vamos a decir, los siguientes:

a) No hay más que un solo camino en la vida espiritual, que en términos teológicos no es otra cosa que la evolución de la vida de la gracia en el alma. Una evolución continuada, desde el momento en que el alma queda justificada, hasta el supremo momento en que esa gracia se manifiesta en la visión, amor y goce beatíficos del cielo. Entre las diversas santidades, si es que podemos hablar así, hay sólo una diferencia de mayor o menor desarrollo de la gracia, o con otras palabras, una mayor o menor evolución de la vida de Dios en nosotros. No hay diferencia específica: es sólo la vida de Dios, la vida de la gracia en nosotros la que constituye la santidad.

b) En esta evolución de la vida de la gracia se presenta en algunas almas el fenómeno místico. Y por fenómeno místico entendemos la percepción experimental o quasi-experimental de la presencia de Dios en el alma, de la unión con Dios, de la deificación, en una palabra, de la vida íntima de Dios con el alma.

El percibir, el experimentar no añade de por sí nada a la realidad objetiva de lo que se percibe. La diferencia entre uno que percibe y experimenta y otro que no percibe ni experimenta, es sólo de orden subjetivo, no de orden objetivo. El orden objetivo, es decir, la evolución de la vida de la gracia se ha de medir según otras medidas, ya sea considerando otros efectos de la vida sacramental, o el crecimiento del mérito por el esfuerzo personal, o ciertas gracias generosamente comunicadas por Dios, todo lo cual quedará siempre envuelto en un impenetrable misterio. No podemos argüir de las gracias místicas a una mayor santidad.

La mística se reduce por tanto a una percepción de la vida sobrenatural del alma, concedida gratuitamente por Dios. No todos son ni han de ser místicos. La concesión de esta gracia se rige por leyes de la Providencia Divina y de su infinita bondad, para nosotros desconocidas, aunque dentro de ciertos límites la voluntad hu-

mana puede cooperar o resistir a esa gracia. Sin embargo la vida, que bajo los fenómenos místicos, o bajo la vulgaridad de una vida cristiana ordinaria se encierra, es la misma.

Lo que los místicos por un don especial de Dios sienten y experimentan es lo que todos, en mayor o menor grado, llevamos en el alma. La mística no es por tanto para todos. Pero, sin embargo, la mística nos descubre el camino único de la santidad, que todos han de recorrer. Podemos por tanto con razón argüir de la experiencia mística a la inhabitación de la Santísima Trinidad, común a todos los que están en gracia.

El apoyar esta posición en los escritos de la Santa nos lleva al estudio de las relaciones entre la vida mística y la santidad, al escabroso problema de la vocación universal a la vida mística, al que se ha dado por llamar: «El problema místico». La conclusión del estudio de este problema será asentar la definición de la vida mística: *La percepción experimental, o quasi-experimental de la vida de Dios en el alma.*

### 2. El problema de la vocación universal a la vida mística

Exactamente en el paso del camino ascético al camino místico en la vida espiritual coloca Santa Teresa estas palabras que parece deberían solucionar de un plumazo todas las discusiones sobre su opinión en esta materia:

> Parecerá que para llegar a estas moradas se ha de haber vivido en las otras mucho tiempo; y aunque lo ordinario es que se ha de haber estado en las que acabamos de decir, no es regla cierta, como ya habréis oído muchas veces; porque da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere, como bienes suyos, que no hace agravio a nadie.[27]

Comienza ella el camino propiamente místico asentando el principio de la absoluta gratuidad de los dones místicos. Las últimas palabras: «porque da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere, como bienes suyos, que no hace agravio a nadie», parecen un eco de las del Señor en la parábola del padre de familias que invita a sus obreros al trabajo, cuando al pagar le dice al

27 *Cuartas Moradas* c.1 n.2

que se queja: *amice, non facio tibi iniuriam,*[28] y es tan semejante el pensamiento y aun la expresión, que nos sentimos tentados a suponer una dependencia.

No vamos ahora a examinar este problema místico. Para tratarlo en toda su amplitud, habría que estudiarlo desde el punto de vista teológico, *a priori*, es decir, basándonos en principios teológicos,[29] y desde el punto de vista histórico, *a posteriori*, investigando la tradición católica sobre ese punto, especialmente en los autores místicos. Todo esto por su extensión se sale de los límites de este estudio. Más directamente toca a nuestro estudio el saber la posición de Santa Teresa en este problema. Sobre ello en otra ocasión se podría publicar un estudio detallado. Aquí quiero dar únicamente las conclusiones de ese estudio. No ignoro que algunos autores de mayor autoridad colocan decididamente a Santa Teresa entre los defensores abiertos de la unicidad de las vías en la vida espiritual.

Sin embargo, haciendo un estudio detenido de los escritos de Santa Teresa y tomando todos los textos en su contexto, creo se puede reducir todo el pensamiento teresiano a estos puntos: Santa Teresa es la primera en exhortar a sus hijas a que deseen y trabajen por conseguir entrar en la vida mística. Es más, enseña el modo de prepararse a ella. Quizás los textos en que ella insiste en estos dos puntos son los que hayan inducido a algunos autores a ponerla como defensora de la vocación universal a la vida mística. Pero junto a estos textos, por otra parte perfectamente conciliables con la teoría opuesta, Santa Teresa insiste enormemente en que todos nuestros esfuerzos por conseguirla son inútiles, porque las gracias místicas no se pueden merecer, ya que la gracia mística es una gracia sobrenatural, entendiendo este término en el sentido de gracia *gratis data.* Repite en diferentes contextos que son gracias que Dios las da cuando es servido, aunque por su bondad no las negará si nos preparamos. Pero que si aun preparándonos y haciendo de nosotros todo lo que es posible, el Señor no nos las quiere dar, no tengamos pena, porque no son necesarias ni para la salvación ni para la santificación. Aun para con sus religiosas, que por vocación particular tienen que tender a la vida de oración, admite ella la posibilidad y el hecho de que sin culpa ninguna propia algunas religio-

---

28 Mt. 20, 13.

29 Véase el interesante artículo sobre este tema desde este punto de vista del P. CRISÓGONO DE JESÚS, *Relaciones entre la perfección y la mística:* RevEsp 2 (1943) n.7, 1-22.

sas no lleguen a conseguirla en esta vida. Al fin, dice ella, en el cielo todos seremos místicos.

### 3. Misticismo y vida de la gracia

No nos hemos detenido a probar la tesis sobre el llamamiento a la vida mística, por ser de una amplitud mayor de la que permite este estudio. Vamos a dar por supuesto este problema, admitiendo que el pensamiento de Santa Teresa va con los que defienden la duplicidad de vías en el camino espiritual. Esto es, si queremos hablar tal como se suele hacer después de las controversias que sobre ese problema ha habido recientemente.

Pero si miramos el problema desde otro punto de vista, que por lo demás es más verdadero y va más a la substancia de las cosas, habría que decir lo contrario. El camino espiritual es de una rígida unidad en cuanto a su realidad íntima. La única diferencia que hay, y ésta es accidental, es que este camino se puede recorrer o en una completa oscuridad o con más o menos oscura experiencia de lo que se tiene.

Tocamos con esto un punto muy fundamental en la mística: la definición de la misma. No nos vamos aquí tampoco a detener en el examen detallado de este otro problema. Nos basta únicamente indicar cuál es el pensamiento de Santa Teresa.

Sobre este problema de la definición de la mística, no nominal, sino real, dice de Guibert, que no se crea nadie que va a presentar un punto de vista tal, que pueda tener probabilidad de ser aceptado por todos. Con todo, el punto de vista de de Guibert creo que lo podría aceptar sin dificultad Santa Teresa.

Cita y hace suya con sólo algunas precisiones la posición de Bainvel en la introducción a la décima edición de la obra del Padre Poulain. Esta definición real de la mística es:

> ...la vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement.

A continuación señala el P. de Guibert varios autores que defienden la misma posición: Kleutgen, Richstaetter, Dorsch, y el P. de la Taille, que distingue la caridad en el místico y en el no contemplativo, no porque en el místico sea infusa, porque esto en todos lo es, sino porque el no místico habla de esa caridad infusa basándose en la Escritura y en la Tradición, mientras que el místico habla de su experiencia.[30]

---

30 J. DE GUIBERT, *Études de théologie mystique* c.2, 1 (Toulouse, L' Apostolat de la Priere 1930): Bibliotheque de la Revue d'Ascétique et Mystique. Ser.2-Fasc. 1 p.78ss).

Pero, como decíamos, lo que más nos interesa aquí es el sentir mismo de Santa Teresa, ya que es su pensamiento el que estamos investigando en todas estas páginas. Y no solamente podemos decir que es éste el pensamiento de Teresa, como consecuencia de lo expuesto sobre el problema de la vocación universal a la contemplación, sino que también tenemos testimonios directos.

Explica las diversas clases de unión y hablando con su confesor le dice:

> Gustará vuestra merced mucho (de que el Señor se las dé todas, si no las tiene ya), de hallarlo escrito y entender lo que es; porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender como es.[31]

De forma que tenemos una gradación en las gracias: Primero, el recibir la gracia sin entender que se recibe; segundo, el recibirla entendiendo o experimentando lo que se recibe; y por último, recibir la misma gracia, no sólo entendiendo lo que se recibe, sino pudiendo también comunicarlo a los demás. Y advierte que lo más importante es recibir la gracia aunque no se sepa lo que es:

> Y aunque no parece es menester más que la primera, para no andar el alma confusa y medrosa, e ir con más ánimo por el camino del Señor, llevando debajo de los pies todas las cosas del mundo, es gran provecho entenderlo y merced...[32]

La comparación que trae en el capítulo nono de las *Moradas Sextas* tiene este mismo sentido. El término de comparación es una piedra preciosa de muchas virtudes, para sanar enfermedades, etc., pero está encerrada en un estuche que no la podemos ver. Pero aunque no la veamos, allí está y obra sus efectos.

> Aunque nunca la hemos visto, no por eso la dejamos de preciar porque por experiencia hemos visto que nos ha sanado de algunas enfermedades, para que es apropiada. Mas no la osamos mirar, ni abrir el relicario, ni podemos; porque la manera de abrirle sólo la sabe cuya es la joya; y aunque nos la prestó para que nos aprovechásemos de ella, Él se quedó con la llave; y como cosa suya, abrirá cuando nos la quisiere mostrar, y aun la tomará cuando le parezca, como lo hace.[33]

---

31 *Libro de la Vida* c.17 n .5
32 L. c.
33 *Moradas Sextas* c.9 n.2.

Este es el estado premístico. ¿Qué es el fenómeno místico?

> Pues digamos ahora, que quiere alguna vez abrirla de presto, por hacer bien a quien la ha prestado.[34]

El fenómeno místico es para Teresa descubrirle Dios al alma, lo que ya ella tenía de antes, pero encerrado en el estuche, que no lo podía ver ni abrir.

En las *Séptimas Moradas* insiste particularmente en la unión estrecha que tiene que haber siempre entre los estados místicos y la perfección interior de las virtudes del alma, de tal forma que el verdadero crecimiento está sólo en lo que podríamos llamar el aspecto ascético de la vida interior, y en él es en el que insiste.

> Torno a decir, que para esto es menester no poner vuestro fundamento sólo en rezar y contemplar; porque, si no procurais virtudes y hay ejercicio de ellas, siempre os quedareis enanas; y aun plegue a Dios que sea sólo no crecer, porque ya sabeis que quien no crece, descrece; porque el amor tengo por imposible contentarse de estar en un ser, adonde le hay.[35]

Un pasaje hay que refleja esta misma doctrina, en el cual parece ser que tropezó el P. Domingo Báñez. En el tercer grado de oración dice, que el alma siente ya las virtudes más fuertes, y que no las puede ya ignorar. Estas últimas palabras las tachó el Padre Bañez.

> ...porque, —continúa la Santa,— se vé otra, y no sabe cómo comienza a obrar grandes cosas con el olor que dan de sí las flores, que quiere el Señor se abran, para que ella vea [aquí corrige otra vez Bañez y escribe «crea»] que tiene virtudes, aunque ve muy bien que no las podía ella, ni ha podido ganar en muchos años, y que en aquello poquito el celestial hortelano se las dió... vé más claro que poco ni mucho hizo, sino consentir que la hiciese el Señor mercedes y abrazarlas la voluntad. Paréceme este modo de oración unión muy conocida de toda el alma con Dios, sino que parece quiere Su Majestad dar licencia a las potencias para que entiendan y gocen de lo mucho que obra allí.[36]

En el mismo sentido habla en el *Camino de Perfección*, donde dice de la oración de quietud:

> Comienza el Señor... a dar a entender que oye nuestra petición.[37]

---

34 *Moradas Sextas* c.9 n.3.

35 *Séptimas Moradas* c.4 n 9.

36 *Libro de la Vida* c.17 n.3.

37 *Camino de Perfección* c.31 n.1. Cf. *Moradas Sextas* c.8 n.4.

Santa Teresa no se pone nunca a darnos una definición de mística. De paso y sin pensarlo nos la va explicando, y naturalmente no puede ser con la precisión y claridad, que exigimos en un libro de texto. El siguiente testimonio es de los más claros, a mi parecer. Como un don totalmente gratuito, para alcanzar el cual es totalmente inútil todo lo que el alma haga,

> ...si se hace [aunque se haga] pedazos a penitencias y oración.
>
> Quiere Dios por su grandeza que entienda esta alma, que está Su Majestad tan cerca de ella, que ya no es menester enviarle mensajeros, sino hablar ella misma con El, y no a voces, porque está ya tan cerca, que en meneando los labios la entiende.

Habla aquí de cercanía de Dios y comprende la objección que que le pueden poner:

> Parece impertinente decir esto, pues sabemos que siempre nos entiende Dios, y que está con nosotros [evidentemente por la fé y la revelación]. En esto no hay que dudar que es así; mas quiere este Emperador y Señor nuestro que entendamos aquí que nos entiende, y lo que hace su presencia...[38]

Esta es la gracia mística: entender por experiencia, no por pura fe, que nos entiende Dios y que está presente en nuestra alma y lo que esa presencia obra. Expresamente dice en las *Séptimas Moradas:*

> De manera que lo que tenemos por fé, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo, ni del alma.[39]

En algunos fenómenos místicos la explicación de Teresa es que el Señor quiere de esa manera dar a sentir al alma su presencia:

> ...parece viene una inflamación deleitosa, como si de presto viniese un dolor tan grande, que se comunicase por todos los sentidos... o cosa de esta manera, sólo para dar a sentir que está allí el Esposo...[40]

Es pues la mística sólo una experiencia de la presencia de Dios y de su acción en ella, sin que esto sea obstáculo para que a la vez produzca admirables frutos en el alma, como todas las gracias de Dios. Su elemento esencial es el ser experimental. Aquí vienen a encontrarse por diversos caminos muchos autores. El P. Baumgartner lo comenta así:

---

38 *Libro de la Vida* c.14 n.6. Los dos textos anteriores se hallan en el número 5 del mismo capítulo de la *Vida*.

39 *Séptimas Moradas* c.1 n.6.

40 *Moradas Sextas* c.2 n.8.

> De ce point de vue le mystique diffère du fidèle en état de grâce et du chrétien fervent. Chez l'un et chez l'autre les mêmes réalités surnaturelles sont présentes objetivement possédées et vécues. Ce qui est propre au mystique, c'est que ce dernier «saisit par expérience ce que le simple fidèle possède lui aussi dans le don de la grâce».[41]

En estas palabras últimas cita el P. Baumgartner al benedictino A. Stolz. La frase completa es como sigue:

> Das alles wirft neues Licht auf das Wessen christlichen Seins dessen Hoechstentwicklung das mystische Leben ist, insofern der Mystiker erfahrungsmaessig erfasst, was auch der einfache Gläubige in der Gnadengabe besitz.[42]

Como vemos por este mismo texto, A. Stolz tiene opinión distinta de la que defendemos en este estudio, pero en el punto que ahora tratamos está de acuerdo.

Esta conclusión nos abre el paso para nuestra investigación. Entre el simple cristiano no-místico y el místico, la diferencia esencial está en que uno tiene experiencia de las realidades espirituales del alma, especialmente de la presencia de Dios en ella, y el otro no. Con todo derecho podemos deducir de la experiencia del místico lo que es la inhabitación, y referir sus experiencias a todos los cristianos, con tal de que vivan la vida de la gracia. Naturalmente siempre habrá entre unos y otros diferencias accidentales de mayor o menor intensidad.

### 4. Fuentes del pensamiento teresiano.

> There never was a writer whose «sources» it was less profitable to study, except, in the interest of the sources themselves.[43]

Creo que es muy exacta la apreciación de este profundo conocedor de todo lo teresiano.

Pero además de que no es de mucho interés el estudio de las fuentes teresianas, como lo vamos a probar después, requeriría un extenso volumen el hacer una investigación personal, que cae fuera de los límites del presente estudio. Por otra parte ya está hecho y

---

41 BAUMGARTNER, *Contemplation:* DSAM 2, 2184.
42 A. STOLZ, *Theologie der Mystik* p.95.
43 E. ALLISON PEERS, *Studies of the spanish mystics* (London, Shelton Press 1927) v.1 p.222s.

con competencia. Los mejores estudios sobre la materia nos van a guiar en esta introducción.

R. Hoornaert reduce las fuentes del pensamiento teresiano a tres grupos: sus lecturas, trato y conversación con otras personas y dirección espiritual y sermones.[44] Claro está que se refiere a las fuentes externas, porque las principales fuentes son sus propias experiencias. Como podemos decir muy poco en concreto sobre la influencia en ella de otras personas y de los sermones, nos vamos a reducir a dos puntos solamente: sus lecturas y la dirección espiritual.

Desde luego hay que reconocer con el P. Hoornaert, que los místicos, y entre ellos no es excepción Santa Teresa, aunque estén enseñados directamente por Dios, no son independientes del medio ambiente en que vivieron, ni en cuanto a su doctrina, ni en cuanto al modo de expresarse.[45] A Teresa se le puede encuadrar perfectamente en la evolución de la Teología mística, señalándole no sólo los discípulos sino también los predecesores. Todo autor es hijo de la época en que vivió. Pero en esto hay sus más y sus menos. Los hay simples copiladores de lo que sus predecesores dijeron y los hay pensadores originales, que asimilan la tradición y sobre ella construyen un pensamiento original, con el que se adelantan a su tiempo. Teresa es de éstos últimos. Por eso será difícil señalar una cita en sus obras; sólo podemos estudiar los materiales que vinieron a sus manos.

a. *Sus lecturas.* Teresa fué siempre muy aficionada a la lectura. En esto superó mucho a las personas de su nivel social. Su padre tuvo particular empeño en enseñarla a leer, cosa no tan frecuente entonces entre las señoras de su clase, y esto despertó su natural talento y deseos de leer.

En su primera juventud, desde los 14 a los 16 años, devoró, a escondidas de su padre, libros de caballería, que le proporcionaba su madre muy aficionada a ellos. A tanto llegó su entusiasmo por estas lecturas, que comenzó ella también con su hermano Rodrigo a escribir su libro de caballería. Ya antes había intentado también con Rodrigo escribirlo con los hechos, cuando salió de Avila, camino de tierra de moros, buscando el martirio. Del libro de caballería que escribieron, dice el P. Ribera que:

---

44 R. HOORNAERT, *S. Teresa in her writings* pt.1 §.6 (London, Sheed and Ward 1931) p. 105.

45 R. HOORNAERT, *Les sources thérésiennes et «L' Amour divin» de G. Echegoyen;* RevScPhilTheol 13 (1924) 489ss.

...compusieron un libro de caballerías con sus aventuras y aficiones, y salió tal que habría harto que decir de él.[46]

Entre los 15 y 16 años en el convento de las Agustinas de Santa María de Gracia, no debió de leer mucho, porque la severa disciplina del convento, con el día repartido entre la piedad y las labores, no le dejaba mucho tiempo libre.

Durante su enfermedad y estancia en Hortigosa con su tío, se aficionó mucho a la lectura de buenos libros. Aunque naturalmente el período de sus grandes enfermedades le dejó poco tiempo para lecturas.

El período de más intensa y continua lectura fué en su vida religiosa en el convento de la Encarnación de Avila. Ella resume este período de su vida en la relación que escribió en Sevilla al P. Rodrigo Alvarez S. I.

En esto pasó [esta monja: ella misma] ventidós años con grandes sequedades, leyendo también en buenos libros.[47]

Durante el período de sus turbaciones y dudas, buscó orientación en sus libros, pero cada vez su vida se va complicando más y más, y ya no le dejará tiempo libre y reposado para lecturas continuadas. Tampoco ya le hacen falta, orientada como estaba con sabia dirección y experimentada en las cosas del espíritu, más de lo que podía encontrar en los libros.

Pero siempre conservará un gran deseo de leer. Cuando en 1559 apareció el *Catalogus librorum qui prohibentur mandato Illmi. et Rvmi. D. D. Ferdinandi de Valdés, Hisp. Archiepiscopi, Inquisitoris Generalis Hispaniae,* se lamentará ella de que le han quitado su descanso, porque alguno de sus libros preferidos cayeron bajo censura.

Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya por dejarlos en latín...[48]

En 1560, precisamente acabado el espurgo de sus libros, orde-

---

46 F. DE RIBERA, *La Vida de la Madre Teresa de Jesús...* l.1 c.5 (Salamanca, Pedro de Lasso 1590). Citado por el P. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Vida de Santa Teresa de Jesús,* t.1 c.5 (Burgos, El Monte Carmelo 1935) p.83 nt.1.

47 *Relaciones espirituales.* Relación Cuarta (*Obras de Santa Teresa de Jesús* t.2 [Burgos, El Monte Carmelo 1951]: Biblioteca Mística Carmelitana 2 p.21).

48 *Libro de la Vida* c.26 n.5.

nado por el inquisidor Valdés, escribirá en su Relación Primera al P. Pedro Ibáñez desde la Encarnación de Avila:

> Siempre tengo deseo de tener tiempo para leer, porque a esto he sido muy aficionada. Leo muy poco, porque en tomando el libro, me recojo en contentándome, y así se va la lición en oración, y es poco, porque tengo muchas ocupaciones, y aunque buenas, no me dan el contento que me daría esto.[49]

Si recorremos atentamente sus escritos, nos encontraremos con las siguientes referencias generales a sus lecturas, fuera de las que ya hemos mencionado.

Leía vidas de santos y especialmente de mártires, y con estas lecturas se encendía en ella el deseo de morir

> ...por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo...[50]

> Era aficionada [su madre] a libros de caballerías, y no tan mal tomaba este pasatiempo, como yo le tomé para mí... De esto le pesaba tanto a mi padre, que se había de tener aviso a que no lo viese. Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos...; y parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre. Era tan en extremo lo que en esto me embebía, que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento.[51]

> Hacíame le leyese [habla de su tío Pedro de Cepeda], y aunque no era amiga de ellos, mostraba que sí...[52]

> Dióme la vida haber quedado ya amiga de buenos libros. Leía en las Epístolas de San Jerónimo, que me animaban de suerte...[53]

> Cuando iba, me dió aquel tío mío, que tengo dicho que estaba en el camino, un libro. Llámase *Tercer Abecedario*, que trata de enseñar oración de recogimiento, y, puesto que este primer año había leído buenos libros, que no quise más usar de otros; porque ya entendía el daño que me habían hecho..., holguéme mucho con él, y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas.[54]

> Este no tenerme por tan ruin, venía que como me veían tan moza y en tantas ocasiones, y apartarme muchas veces a soledad a rezar y leer mucho...[55]

---

49 *Relaciones Espirituales*. Relación Primera. (*Obras*... t.2 p.5).
50 *Libro de la Vida* c.1 n.4.
51 *O.c.* c.2 n.1.
52 *O.c.* c.3 n.4.
53 *O.c.* c.3 n.7.
54 *O.c.* c.4 n.7.
55 *O.c.* c.7 n.2.

...he yo pasado mucho y perdido harto tiempo, por no saber qué hacer. Y he gran lástima a almas que se ven solas cuando llegan aquí; porque, aunque he leído muchos libros espirituales, aunque tocan en lo que hace al caso, decláranse muy poco...[56]

...en algunos libros que están escritos de oración, tratan que...[57]

Critica aquí la doctrina de esos libros.

Como yo no tenía maestro, y leía en estos libros por donde poco a poco yo pensaba entender algo...[58]

...todos los libros que leía que tratan de oración me parecía los entendía todos y que ya me había dado aquello el Señor, que no los había menester, y así no los leía, sino vidas de Santos, que, como me hallo tan corta en lo que ellos servían a Dios, esto parece me aprovecha y anima.[59]

Para entendimientos concertados y almas que están ejercitadas y pueden estar consigo mismas hay tantos libros escritos y tan buenos y de personas tales, que sería yerro hiciéseis caso de mi dicho en cosa de oración; pues, como digo, teneis libros tales, adonde van por días de la semana repartidos los misterios de la vida del Señor y de su Pasión y meditaciones del juicio e infierno, y nuestra nonada, y lo mucho que debemos a Dios con excelente doctrina y concierto para principio y fin de la oración.[60]

Vase ganando esto de muchas maneras, como está escrito en algunos libros...[61]

Aunque no sea esto un catálogo exhaustivo de las referencias que hace en general a sus lecturas, pero puede dar una idea de ellas. Más perfecta idea podemos sacar de las citas completas de las obras que ciertamente leyó:

*Las Cartas* de S. Jerónimo.[62] *Los Morales* de S. Gregorio.[63] *Las Confesiones* de S. Agustín.[64] Diversas citas especialmente:[65] *Las conferencias espirituales* de Casiano.[66] *Tercer Abecedario* de Fray

56 *O.c.* c.14 n.7.
57 *O.c.* c.22 n.1.
58 *O.c.* c.22 n.3.
59 *O.c.* c.30 n.17.
60 *Camino de Perfección* c.19 n.1.
61 *O c.* c.29 n 5
62 *Libro de la Vida* c.3 n.7.
63 *O.c.* c.5 n 8.
64 *O.c.* c.13 n.3.
65 *O.c.* c.9 n.7.
66 *O.c.* c.19 n.13.

Francisco de Osuna.[67] *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia.[68] *La Imitación de Cristo. El arte de servir a Dios* de Fray Alonso de Madrid.[69] Parece aludir al *De Vita Spirituali* de San Vicente Ferrer.[70] *La subida del Monte de Sión* de Bernardino de Laredo.[71] *Tratado de la Oración y Meditación* de Fray Pedro de Alcántara.[72] Algunos libros de la *Sagrada Escritura* del *Antiguo* y *Nuevo Testamento*. Cita por ejemplo el *Evangelio de San Juan*, la *Epístola a los Colosenses*, el pasaje de Gedeón, los *Cantares*, etc. Pero estas citas no es cierto que las leyera directamente en la Sagrada Escritura. Bien las pudo tomar a través de sus otras lecturas.

Sobre libros que probablemente leyó, es difícil puntualizar. En especial qué vidas de santos en concreto leyese. Manejó además evidentemente libros de rezo. Existen razones para pensar que leería las oraciones y revelaciones de Santa Brígida y las cartas y oraciones de Santa Catalina de Sena. Se podría suponer que conoció los místicos de los Países Bajos ,cuyas traducciones corrían por España, a principios del siglo XVI.[73]

Cita a San Juan Crisóstomo; pero habría que ver si la lectura fué directa o a través de Fray Luis de Granada o de algún otro autor.

Insinúa Luis Oechslin la posible lectura de Juan de Avila, ya que sabemos por dos cartas, que estuvo en comunicación con él, y que él fué uno de los censores de la *Autobiografía*. Es muy posible que leyese el *Audi Filia*.

Entre las obras que ella recomienda en las *Constituciones* a sus hijas está entre otras el *Oratorio de Religiosos* de Antonio de Guevara.[74] Y supone Hoornaert que si leyó el *Oratorio de Religiosos*, también leería su otro libro no menos conocido, *Menospre-*

---

67 *O.c.* c.4 n.7.
68 *O.c.* c.38 n.9.
69 *O.c.* c.12 n.2.
70 *O.c.* c.20 n.23.
71 *O.c.* c.23 n.12.
72 *Cuartas Moradas* c.3 n.4.
73 Dicen así las *Contituciones:* «Tenga cuenta la Priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos, Flos Santorum, Contentus* [sic] *Mundi, Oratorio de Religiosos*, los de Fray Luis de Granada y del Padre Fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo (*Obras de Santa Teresa de Jesús* t.6: Biblioteca Mística Carmelitana 6 p.5).

74 Aunque parece inclinarse a esto en su artículo *Les sources thérésiennes et «L'Amour divin» de G. Echegoyen:* RevScPhilTheol 13 [1924] 489-502); pero en su otra obra *S. Teresa in her writings* (p.109), dice que en todo caso ella sintió siempre instintivo disgusto por ciertos libros «en especial si no era el autor muy probado, no los había gana de leer» (*Camino de Perfección* c.21 n.4).

*cio a la Corte*, publicado en 1539, y al cual parece ella aludir años después.[75]

Con esto tenemos una idea de sus lecturas. ¿Qué influencia produjeron estas lecturas en la Santa?

Creo exagera Hoornaert cuando dice que las lecturas tienen un puesto de importancia en la doctrina de Teresa. Llega a suponer que algunas de las expresiones, que ella dice haberle sido comunicadas por Dios, no le venían por revelación directa, sino por el intermedio de algún autor que había leído.

Tampoco podemos tomar a la letra sus expresiones, comunmente de humildad, con que ella califica su poco conocimiento y lo poco que en ella influyeron las lecturas. Dice por ejemplo, y esto aun después de muchas de sus lecturas:

> El cómo es ésta que llaman unión, y lo que es, yo no lo sé dar a entender. En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma, o espíritu tampoco...[76]
>
> ...este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo, que habré de buscar algún modo, y podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación; servirá de dar recreación a vuestra merced, de ver tanta torpeza.[77]
>
> Hartos años estuve yo que leía muchas cosas, y no entendía nada de ellas; y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender, que no me ha costado esto poco trabajo. Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto.[78]
>
> ...aunque he leído muchos libros espirituales, aunque tocan en lo que hace al caso, decláranse muy poco; y si no es alma muy ejercitada, aun declarándose mucho, tendrá harto que hacer en entenderse.[79]
>
> Como yo no tenía maestro, y leía en estos libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo, y después entendí, que si el Señor no me lo mostrara, yo pudiera poco con los libros aprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad, por experiencia me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía.[80]

---

75 R. Hoornaert, *S. Teresa in her writings* pt.1 § 6 p 108.

76 *Libro de la Vida* c.18 n.2.

77 *O. c.* c.11 n.6.

78 *O. c.* c.12 n.6.

79 *O. c.* c.14 n.7.

80 *O. c.* c.22 n.3.

El juicio que ella se formó de la influencia recibida de libros y de personas es poco más o menos lo que expresa en su *Vida*:

> Bastan personas tan letradas y graves, para autorizar alguna cosa buena, si el Señor me diere gracia para decirla, que si lo fuere, será suya y no mía, porque yo sin letras ni buena vida, ni ser informada de letrado ni de persona ninguna...; así que, aunque el Señor me diera más habilidad y memoria, que aun con ésta me pudiera aprovechar de lo que [he] oído o leído, es poquísima la que tengo; así que si algo bueno dijere, lo quiere el Señor para algún bien; lo que fuere malo, será de mí, y vuestra merced lo quitará.[81]

También exagera Julián de Avila al atribuir todo lo que Teresa escribió a la experiencia:

> Me consta que no escribió sacando de otros libros cosa alguna, sino que es todo lo que pasaba por su alma. Y sé que era persona, que ni por todo el mundo añadiría cosa que ella no hubiera experimentado.[82]

La influencia real de todas las obras que leyó, en lo tocante al punto que a nosotros nos interesa, se puede reducir según creo a dos nombres: Fray Francisco de Osuna y Fray Bernardino de Laredo. Veamos lo que se puede decir de cada uno en particular.

*Fray Francisco de Osuna.* Se puede decir que Osuna es el primer maestro espiritual de Teresa.[83]

> Entre los libros que manejó Teresa, fué el *Tercer Abecedario*, el que abrió más hondo surco en su alma y el que estaba más a tono con sus aspiraciones espirituales.[84]

Tuvo ciertamente que leerlo con atención, porque el precioso ejemplar que se conserva en S. Jósé de Avila está copiosamente anotado de mano de la Santa. Ella subrayaba los pasajes de más interés, o ponía llamadas, en las frases que más le habían impresionado. Sin embargo, según el P. Silverio se ha exagerado mucho en esto, creyendo que todas las anotaciones son de la Madre.[85] En otra nota dice que gran parte de las notas escritas en los espacios marginales no son de la insigne doctora.[86]

---

81 *O. c.* c.10 n.7.

82 *Procesos* t.1 p.232. Citado por NAZARIO DE SANTA TERESA, *La Psicología de Santa Teresa* p.71.

83 FIDELE DE ROS, *L'influence de François d'Osuna:* RevAscMyst 15 (1934) 359.

84 SILVERIO DE SANTA TERESA, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, (Burgos, El Monte Carmelo 1935-1937) t.5 p.375.

85 *Libro de la Vida* c.5 (*Obras de Santa Teresa de Jesús* t.1: Biblioteca Mística Carmelitana p.31 nt.2).

86 *O. c.* p.22 nt.3.

Las dependencias reales del *Tercer Abecedario* se reducen a pocos puntos y de poca importancia. El P. Fidèle de Ros concluye que estas dependeneias

se résument en quelques lignes.[87]

Todos los autores convienen en señalar como uno de los puntos principales la oración de recogimiento. Decididamente el franciscano Osuna fué el que la introdujo en la vida de oración.

La comparación del erizo con que ambos ilustran la oración de recogimiento nos puede indicar esa dependencia.

...este ejercicio recoge... los sentidos del hombre a lo interior del corazón ...;y así muy bién se puede comparar al hombre recogido al erizo, que todo se reduce a sí mesmo y se retrae dentro de sí, no curando de lo de fuera...[88]

...siéntese notablemente un recogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor. Paréceme que he leído, que como un erizo o tortuga, cuando se retiran hacia sí; y debíalo de entender bien quien lo escribió.[89]

Según el P. Fidèle aparece aun más marcada la influencia en el punto de las consolaciones espirituales. Ambos coinciden en condenar la tristeza y recomendar insistentemente la alegría del alma. Lo que largamente trata Osuna sobre las lágrimas, con su devoción franciscana, debió impresionar a Santa Teresa, que como ella nos dice tenía ya para entonces el don de lágrimas. Según el P. Crisógono, la Santa, que por algún tiempo se guió por esta doctrina, nos previene contra ella en varios lugares de sus escritos.[90]

Un rasgo pequeño pero interesante, es que ambos digan casi con las mismas palabras, que un don de Dios es darnos la gracia, y

---

87 FIDELE DE ROS, *L'influence de François d'Osuna:* RevAscMyst 15 (1934) 373.

88 FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual* tr.6 c.4 *(Escritores Místicos Españoles* [Madrid, Bailly-Bailliére 1911] t.1: Nueva Biblioteca de Autores Españoles 16 p.384ab).

89 *Cuartas Moradas* c.3 n.3.

90 CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *La Escuela Mística Carmelitana* (Madrid, Mensajero de Santa Teresa y San Juan de la Cruz 1950) c.3 p.62.

otro el hacérnosla comprender.[91] Estas palabras parecen estar subrayadas de mano de la Santa en el ejemplar de San José de Avila.

Una influencia lamentable fué la producida por la frase de Osuna:

> ...conviene a los que quieren allegar a la alta y pura contemplación, dejar las criaturas y la sacra humanidad, para subir más alto y recibir más por entero la comunicación de las cosas puramente espirituales...[92]

Esta doctrina que por algún tiempo la desorientó, es la que le arrancó una de sus mejores páginas de ardiente amor a Cristo:

> ¡Oh Señor de mi alma y Bien mío, Jesucristo crucificado! No me acuerdo vez de esta opinión que tuve, que no me da pena, y me parece que hice una gran traición, aunque con ignorancia... ¿Es posible, Señor mío, que cupo en mi pensamiento, ni una hora, que Vos me habíais de impedir para mayor bien? ¿De dónde me vinieron a mí todos los bienes sino de Vos? No quiero pensar que en esto tuve culpa, porque me lastimo mucho, que cierto era ignorancia...[93]

Es notable como advierte el P. Fidèle, que fuera de las alusiones que a Osuna hace al principio de su *Autobiografía*, después no le vuelve a mencionar más. Es más, cuando al escribir las *Constituciones*, recomienda a la Priora los libros que debe haber en casa para lectura espiritual, no recomienda el *Tercer Abecedario*. Tal vez quiso con esto evitar que alguna de sus hijas se extraviase como ella lo estuvo por algún tiempo y lo lamentó por toda su vida.

Como vemos, la influencia se puede reducir a muy pocos puntos. Y en cosas de poca importancia, y que no se relacionan con la mística tan directamente. El mayor valor es el haberla consolado y orientado en momentos difíciles y decisivos de su vida de oración. El P. Fidèle llega a preguntarse, si siendo Osuna uno de los maestros espirituales de la Santa, osaríamos nosotros afirmarlo con tanta seguridad, si no tuviéramos el testimonio explícito de ella.[94]

*Fray Bernardino de Laredo.* Casi menos podemos decir de Bernardino de Laredo. El P. Fidèle de Ros hace un buen estudio y

---

91 FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual* tr.3 c.2. (Escritores Místicos Españoles t.1: Nueva Biblioteca de Autores Españoles 16 p.350b).

92 *O. c.* Prólogo (Escritores Místicos Españoles t.1: Nueva Biblioteca de Autores Españoles 16 p.322a).

93 *Libro de la Vida* c.22 n.3s.

94 FIDELE DE ROS, *L' influence de François d' Osuna:* RevAscMyst 15 (1934) 359ss.

de él tomamos estos datos. Sabemos por la misma Santa que en sus turbaciones primeras, al sentir los estados místicos, no sabiendo cómo expresar lo que pasaba por ella, utilizó la obra de Laredo, para dar cuenta de su alm, subrayando en el libro algunos pasajes.

> Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que llaman *Subida del Monte,* en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía en aquel no pensar nada, que esto era lo que yo más decía, que no podía pensar nada cuando tenía aquella oración; y señalé con unas rayas las partes que eran, y díle el libro, para que él y el otro clérigo, que he dicho, santo y siervo de Dios, lo mirasen y me dijesen lo que había de hacer...[95]

Precisamente en este punto del no pensar nada, encontramos algunas frases casi paralelas en Laredo y en Teresa:

| | |
|---|---|
| ...los quietos contemplativos... ni entienden en sí los tiempos de verdadera quietud... no entienden en sí... que, aunque entienden, no pueden saber decir cómo es aquello que entienden...[96] | ...como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo.[97] |

La idea repetida en Laredo de

> amando no sabe cómo ama,

se encuentra también en Teresa:

> Hasta el amar, si lo hace, no entiende cómo, ni qué es lo que ama, ni qué querría...[98]

Fidèle supone que Teresa tomó de Laredo muchas de sus nociones psicológicas, fórmulas y vocablos técnicos y las comparaciones que usa tocante al éxtasis y la quietud. Se dan desde luego muchas coincidencias en estos puntos. El afirmar una real dependencia es sólo probable. Pues también es probable que tomara muchas de sus expresiones técnicas de sus consultas con teólogos y confesores, los cuales más despacio y en forma más acomodada a sus

---

95 *Libro de la Vida* c.23 n.12.

96 BERNARDINO DE LAREDO, *Subida del Monte Sión* pt.3 c.5 (*Místicos Franciscanos* t.2 [Madrid. B. A. C. 44, 1948] p.316).

97 *Libro de la Vida* c.18 n.14.

98 *Moradas Quintas* c.1 n.4.

conocimientos, le podían explicar lo que ella ignoraba. Para Fidèle la influencia de Laredo es más marcada o al menos se puede ver más claramente reflejada en sus obras.

Creo que acertadamente resume el P. Hoornaert las influencias que Teresa recibió de sus lecturas con estas frases:

Teresa sacaba siempre algo de todo lo que leía. Algunos autores le dieron aliento, otros la instruyeron. Algunos la fortalecieron, otros la iluminaron. Se familiarizó con los textos de la Escritura y algunas veces con comentarios abstrusos de ella. De ellos adquirió gradualmente la terminología filosófica, que necesitaba para expresarse con respecto al alma, espíritu, razón, las facultades etc., todo lo cual ella confiesa que al principio no podía distinguir. Más tarde usaría una imagen tomada de un libro y una comparación de otro, de otros, citas, ideas, divisiones. Unos autores influyeron profundamente en su espíritu, otros en su estilo. Todos contribuyeron en mayor o menor grado a enriquecer, formar y dar flexibilidad a su maravilloso entendimiento.[99]

Pero sin embargo toda esta influencia se efectúa lentamente, a través de largos períodos de su vida, en medio de muchísimas vicisitudes, y de riquísimas experiencias personales. No es ella autor que anota diligentemente los pasajes de interés, para después citarlos, ni aun que retiene de memoria. Su entendimiento tenía la alta cualidad de asimilar rápidamente cuanto leía, y una vez convertido en idea propia, que ni ella misma podrá ya distinguir su origen, las refleja con la espontaneidad de ideas largo tiempo vividas u originales.

Es más, podríamos decir, y en esto volvemos por lo que ella decía de sí misma, una idea leída en un libro, sólo la capta y la asimila cuando la experimenta en sí misma. Y entonces la expone, no porque la ha leído, ni con la convicción de quien ha aprendido en los libros, sino con la frescura y espontaneidad y la profunda convicción de quien ha experimentado y vivido lo que dice. Y si miramos desde este ángulo el problema, las influencias recibidas se reducen casi a un mínimo, y más bien podemos decir que es ella la que da vida nueva a lo que había encontrado en los libros.

Así se han de entender, y así tienen perfecto sentido las afir-

99 R. Hoornaert, *S. Teresa in her writings* p.110.

maciones de Allison Peers: Santa Teresa superó tanto a Osuna, Laredo, San Pedro de Alcántara y otros, que el hecho solo de que ella los estudiase y aun los usase en sus escritos, sirve como para revestir a estos autores con el reflejo de su gloria.[100]

b. *Sus confesores.* Mucho más difícil es precisar la influencia de sus confesores, aunque ciertamente podemos suponer que sería mayor que la de los libros, en una persona de la cultura de Teresa. Se pueden contar hasta 25 confesores y directores. Preguntémosle a ella sobre la influencia recibida.

Los confesores le solucionaron sus dudas teológicas, como, por ejemplo, un padre dominico que le explicó la inhabitación, cuando la experiencia propia de la presencia de Dios en su alma le suscitó el problema.

> Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer, porque, como digo, parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comuni[ca] ba con nosotros, que me consoló harto.[101]

Otras veces la instruyen y confirman en elementales conceptos de psicología, que ella ignoraba o no entendía claramente:

> Yo he andado en esto de esta baraúnda del pensamiento bien apretada algunas veces; y habrá poco más de cuatro años, que vine a entender por experiencia, que el pensamiento o imaginación, porque mejor se entienda, no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado, y díjome que era así, que no fué para mí poco contento.[102]

Otras veces será darle paz a su alma y asegurarle que sus caminos son de Dios y no va engañada del demonio. Del P. Baltasar Alvarez, que la confesó durante seis años, dice ella que la

> ...comenzó a poner en más perfección.[103]

Y poco después:

> Tenía yo un confesor que me mortificaba mucho, y algunas veces me

---

100 E. ALLISON PEERS, *Studies of the spanish Mystics* (London, Shelton Press 1927-1930) v.1 p.222ss.

101 *Libro de la Vida* c.18 n.15.

102 *Cuartas Moradas* c.1 n.8.

103 *Libro de la Vida* c.24 n.5.

afligía y daba gran trabajo, porque me inquietaba mucho, y era el que más me aprovechó, a lo que me parece.[104]

Pero sin embargo no siempre se deja Teresa fácilmente gobernar por los confesores. Ya en el capítulo quinto de su *Vida*, muy al comienzo de su camino espiritual, la encontramos con suficiente libertad de espíritu para juzgar a sus confesores:

> Yo comencéme a confesar con él, que siempre fuí amiga de letras, aunque gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados, porque no los tenía de tan buenas letras como quisiera. He visto por experiencia que es mejor, siendo virtuosos y de santas costumbres, no tener ningunas; porque ni ellos se fían de sí, sin preguntar a quien las tenga buenas, ni yo me fiara, y buen letrado nunca me engañó.[105]

Exagerando y echando a mala parte con su humildad este su carácter independiente, dice en este mismo lugar:

> Estos otros tampoco me debían de querer engañar, sino no sabían más. Yo pensaba que sí, y que no era obligada a más de creerlos, como era cosa ancha lo que me decían y de más libertad; que si fuera apretada, yo soy tan ruin, que buscara otros.[106]

Del mismo P. Baltasar Alvarez, a quien tanto estimaba dice que:

> ...aunque le tenía mucho amor, tenía algunas tentaciones por dejarle, y parecíame me estorbaban aquellas penas que me daba de la oración[107]

Sobre otro confesor se pronuncia mucho más claramente:

> Entendí entonces que había sido muy mal aconsejada de aquel confesor, que en ninguna manera callase cosa al que me confesaba, porque en esto había gran seguridad, y haciéndo lo contrario podría ser engañarme alguna vez.[108]

Quizás la censura más fuerte de sus confesores sea la que encontramos en el capítulo 29 de la *Autobiografía:*

---

104 *O. c.* c.26 n.3.
105 *O. c.* c.5 n.3.
106 L. c.
107 *O. c.* c.26 n.3.
108 *O. c.* c.26 n.4.

> Como las visiones fueron creciendo, uno de ellos, que antes me ayudaba, que era con quien me confesaba algunas veces, que no podía el ministro, comenzó a decir que claro era demonio. Mándanme que ya que no había remedio de resistir, que me santiguase cuando alguna visión viese, y le diese higas, porque tuviese por cierto era demonio, y con esto no vendría; y que no hubiese miedo, que Dios me guardaría y me lo quitaría. A mí me era esto gran pena; porque como yo no podía creer sino que era Dios, era cosa terrible para mí... Dábame esto de dar higas grandísima pena, cuando veía esta visión del Señor... Cuando me quitaban la oración, me pareció se había [el Señor] enojado. Díjome que les dijese que ya aquello era tiranía. Dábame causas para que entendiese que no era demonio...[109]

Otras veces expresa, atribuyéndolo a su poco entendimiento, el escaso éxito que tenían los confesores al explicarle cosas más sutiles, como el mecanismo psicológico de las visiones. Probablemente sería por falta de una explicación clara:

> No ha querido el Señor darme a entender el cómo [se muestra por estas visiones]; y soy tan ignorante y de tan rudo entendimiento, que, aunque mucho me lo han querido declarar, no he aún acabado de entender el cómo. Y esto es cierto, que aunque a vuestra merced le parezca que tengo vivo entendimiento, que no le tengo; porque en muchas cosas lo he experimentado, que no comprende más de lo que le dan a comer como dicen. Algunas veces se espantaba el que me confesaba de mis ignorancias, y jamás me dí a entender, ni aun lo deseaba, cómo hizo Dios esto o pudo ser esto, ni lo preguntaba, aunque, como he dicho, de muchos años acá trataba con buenos letrados. Si era una cosa pecado o no, eso sí; en lo demás no era menester más para mí de pensar hízolo Dios todo, y veía que no había de qué espantarme, sino por qué alabarle, y antes me hacen devoción las cosas dificultosas, y mientras más, más.[110]

Al enjuiciar, por tanto, la posible influencia de los confesores y personas letradas con quienes trató las cosas espirituales de su alma, tenemos que tener en cuenta esta independencia de espíritu que acabamos de notar, junto con el intenso magisterio que a través de todas las experiencias místicas ejerció Dios en su alma. Estas experiencias y enseñanzas de Dios fueron tales, que suponen una verdadera renovación de la teología mística. Lo cual fué causa

---

109 *O. c.* c.29 n.5s.
110 *O. c.* c.28 n.6.

de que sus confesores en más de una ocasión, no sólo no pudiesen guiarla, sino que tuvieran que ser guiados y llevados por ella.

El P. Baltasar Alvarez confiesa que tuvo que leer muchos tratados de mística para poderla entender, y cuando parece que ya los confesores definitivamente la entendieron, era ya hacia 1560, cuando podemos decir que estaba ella en pleno desarrollo de sus facultades.

Montmorand señala el carácter independiente como característica de la fuerza de voluntad de los místicos. Exagera cuando dice que

> ...ils revindiquent, dans la direction de leur vie, les droits d' une indépendence d'autant plus ombrageuse qu'elle affecte les dehors d'une obéissance aveugle aux ordres de la divinité directement consultée.[111]

Es notable que mientras podemos señalar en Teresa algunas claras influencias de las tres grandes órdenes religiosas de su época: dominicos, franciscanos y jesuítas, es más difícil señalar la influencia, que posiblemente apenas existió, de los religiosos carmelitas descalzos. La razón puede ser obvia, si miramos que la descalcez comenzó iniciada por ella, cuando ya ella había superado todas sus crisis espirituales y había llegado casi a la cumbre de su vida mística. Los primeros padres de la reforma carmelitana miraban en ella siempre a la madre. Las diferencias de ideal religioso le separaban por otra parte más y más profundamente de los calzados.

Esta falta de influencia se puede observar aun con respecto a S. Juan de la Cruz y Gracián. Quizás sea de interés decir sólo unas palabras sobre las relaciones de Teresa con San Juan de la Cruz.

La primera vez que se encuentran tiene ya Teresa 52 años, y para entonces ya había escrito la *Autobiografía,* varias de las primeras *Relaciones* y la primera redacción del *Camino de Perfección.* Baruzi dice que ya para entonces tenía ella conciencia de sus riquezas interiores. Juan de Santo Matía, por el contrario, era un joven de 25 años apenas acabados sus estudios.

Fué además relativamente muy poco el tiempo que vivieron juntos. Se podría hacer un juicio más completo, si conservásemos la correspondencia de Santa Teresa con S. Juan de la Cruz. Quizás

111 M. DE MONTMORAND, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* (Paris, Alcan 1920) c.2 p.20.

el mismo S. Juan, siguiendo sus doctrinas del total desprendimiento, la destruyó por completo.

Sabemos que él estimaba en mucho las obras de la Madre. En particular su don de distinguir con fina psicología las diferencias y los matices de las experiencias místicas internas.

> Lugar era este conveniente, —dice,— para tratar de las diferencias de raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos del espíritu, que a los espirituales suelen acaecer. Mas, porque mi intento no es sino declarar brevemente estas canciones, como en el prólogo prometí, quedarse han para quien mejor lo sepa tratar que yo, y porque también la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra Madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales espero en Dios saldrán presto impresas a luz.[112]

Santa Teresa tiene por su parte una gran estima de S. Juan de la Cruz:

> En gracia me ha caído, hija, cuán sin razón se queja, pues tiene allá a mi P. Fray Juan de la Cruz, que es un hombre celestial y divino; pues yo le digo a mi hija, que después que se fué allá, no he hallado en toda Castilla otro como él, ni que tanto fervore en el camino del cielo. No creerá la soledad que me causa su falta. Miren que es un gran tesoro el que tienen allá en ese santo, y todas las de esa casa traten y comuniquen con él sus almas, y verán qué aprovechadas están, y se hallarán muy adelante en todo lo que es espíritu y perfección; porque le ha dado Nuestro Señor para esto particular gracia...

> Certifícolas, que estimara yo tener por acá a mi padre Fray Juan de la Cruz, que de veras lo es de mi alma, y uno de los que más provecho le hacía el comunicarle. Háganlo ellas, mis hijas, con toda llaneza, que aseguro la pueden tener como conmigo misma, y que les será de grande satisfacción, que es muy espiritual y de grandes experiencias y letras. Por acá le echan mucho de menos las que estaban hechas a su doctrina.[113]

Y en otra carta:

> Hija, yo procuraré que el padre Fray Juan de la Cruz vaya por allá. Haga cuenta que soy yo; trátenle con llaneza sus almas. Consuélense con él, que es alma a quien Dios comunica su espíritu.[114]

No podía menos de apreciar Teresa la extraordinaria virtud y dones, tanto naturales como sobrenaturales, que adornaban su

---

112 San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* canc. 13 vers.2 n.7 *(Vida y Obras de San Juan de la Cruz.* 2.ª edic. [Madrid, B. A. C. 15, 1950] p.1030).

113 Santa Teresa, *Epistolario (II).* Carta 261 *(Obras de Santa Teresa de Jesús* t.8; Biblioteca Mística Carmelitana 8 p.282s.).

114 O. c. *Carta 300 (Obras...* t.8 p.378).

espíritu, pero, sin embargo, se sentía ya demasiado Madre, para que pudiese mirar a S. Juan de la Cruz, como miraba a sus confesores en sus años difíciles.

Sabemos, por ejemplo, que aludiendo a la gravedad de su porte y a lo discreto y sentencioso de su doctrina, le llamaba graciosamente, casi un poco irónicamente, «Séneca».[115] Y de una manera más familiar y cariñosa «mi Senequita», aludiendo así también a la baja estatura del Santo.

Esta misma mezcla de veneración y amor, pero no de discípula, sino de Madre, se refleja en otras muchas alusiones al Santo:

> Hable vuestra merced a este Padre [Fray Juan de la Cruz], suplicóselo y favorézcale en este negocio, que aunque es chico, entiendo es grande en los ojos de Dios. Cierto, él nos ha de hacer acá harta falta, porque es cuerdo y propio para nuestro modo, y así creo le ha llamado Nuestro Señor para esto.[116]

Es tradición, según la consigna el P. Silverio,[117] que, cuando la Santa pudo contar con dos padres para la reforma que maduraba de los religiosos del Carmen, entró cierto día muy alborozada, y dijo a las monjas que estaban en recreación: *«ya tengo fraile y medio para comenzar la reforma»*. En el medio fraile aludía a Fray Juan de la Cruz, que *«es pequeño de cuerpo.»*

Esto mismo se refleja en lo que de S. Juan de la Cruz dice respondiendo al célebre *Vejamen*. Todo él está escrito con una finísima ironía. Aquí es desde luego la doctora la que habla, y se podía decir *ex cathedra*. Por lo que se refiere a S. Juan de la Cruz, juzga así su respuesta:

> Del P. Juan de la Cruz.
>
> Harto buena doctrina dice en su respuesta, para quien quisiere hacer los ejercicios que hacen en la Compañía de Jesús, mas no para nuestro propósito. Caro costaría, si no pudiéramos buscar a Dios, sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Madalena [sic], ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron. También trata mucho de hacerse una mesma cosa con Dios en unión; y cuando esto viene a ser, y Dios hace esta merced al alma, no dirá que le busquen, pues ya le ha hallado.
>
> Dios me libre de gente tan espiritual, que todo lo quieren hacer contemplación perfecta, dé do diere. Con todo, los agradecemos el habernos tan bien dado a entender lo que no preguntamos. Por eso es bien hablar siempre de Dios, que de donde no pensamos nos viene el provecho.[118]

---

115 *Epistolario (I). Carta 81 (Obras...* t.7 p.195 nt. 2).
116 O. c. *Carta 10* (Obras... t.7 p.30).
117 SANTA TERESA, *Libro de las Fundaciones* c.3 *(Obras...* t.5 p.30 nt.1).
118 SANTA TERESA, *Vejamen sobre las palabras «Búscate en Mi» (Obras...* t.6 p.67).

# I

## El lugar de la Inhabitación

### El Centro del alma

> Este Centro de nuestra alma, o este espíritu, es cosa tan dificultosa de decir, y aun de creer, que pienso, hermanas, por no saberme dar a entender, no os dé alguna tentación de no creer lo que digo ...*(Séptimas Moradas* c.2 n.10).

**Sumario.**—1. Introducción: a. porqué de este capítulo.—b. antecedentes históricos.—c. S. Agustín.—d. Eckhart.—e. Tauler.—f. Ruysbroeck.—g. San Juan de la Cruz.—2. La teoría de Santa Teresa: a. el aspecto estático del centro del alma.—b. el aspecto dinámico.—3. Conclusiones para la tesis.

**1. Introducción**

*a. Porqué de este capítulo.*

Difícilmente se encontrará una palabra en el vocabulario místico, que se presente con más frecuencia y que tenga un sentido más oscuro. La imprecisión de éste y de otros términos análogos, que para designar esa misteriosa realidad usan los místicos, ha contribuído no poco a hacer más impenetrable toda la doctrina mística y aun a suscitar en no pocos el desprecio por una ciencia, cuyo lenguaje les parece ininteligible.

Y sin embargo la doctrina del centro del alma es uno de los temas esenciales en el estudio de la mística.

> The expression is the oldest and one of the most important in the mystical language.[119]

---

119 P. PARENTE, *The Mystical life* (Freiburg im B., Herder 1946) c.3 n.46.

Basta recordar que todos los místicos refieren a este centro del alma todos los misterios más profundos de la vida espiritual. Por poner sólo unos ejemplos: Tauler nos dice, que el que pudiera entrar en este centro encontraría allí verdaderamente a Dios y se encontraría allí en Dios... El que consigue entrar allí tiene la impresión de haber entrado en la eternidad y no ser sino uno con Él (Dios).[120]

Y S. Juan de la Cruz,

> El centro del alma es Dios, al cual, cuando ella hubiere llegado, según toda la capacidad de su ser, y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas ame y goce a Dios...[121]

Y Santa Teresa nos dice sencillamente, que

> ...pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios, y a mi parecer no ha menester puerta por donde entre.[122]

Y al describir al comienzo de su Castillo interior las moradas del alma, dice que

> ...en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma.[123]

En particular en los escritos de Santa Teresa y de S. Juan de la Cruz, adquiere un especial relieve este centro del alma, y lo que es de más interés para nuestro estudio, el centro del alma se encuentra íntimamente unido con el tema de la inhabitación, que estamos estudiando. La primera pregunta que se nos puede presentar sobre la inhabitación, al leer los estudios de los místicos es, ¿dónde habita Dios en el alma?

b. *Antecedentes históricos.*

Sería difícil precisar hasta qué punto ha sufrido Santa Teresa

---

120 J. TAULER, *The sermons and conferences of John Tauler* (Washington 1910) serm. 61 p.331.

121 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de Amor Viva* canc.1 vers.3 n.12 *(Vida y obras de San Juan de la Cruz.* 2.ª edic. [Madrid, B. A. C. 15, 1950] p.1187).

122 *Séptimas Moradas* c.2 n.3.

123 *Moradas Primeras* c.1 n.3.

en su terminología mística y en particular en el punto de que tratamos la influencia de los místicos anteriores. Ya hemos hablado de la Introducción, sobre el problema de un modo general. Evidentemente que en sus lecturas de Francisco de Osuna, encontró ampliamente la doctrina del recogimiento interior del alma, necesario para entrar en la unión con Dios. A él probablemente alude en las *Moradas* cuando escribe:

> Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar al alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es.[124]

También es cierto que el ambiente religioso de su siglo se encontraba saturado con las doctrinas popularizadas de Ruysbroeck y Tauler. Es claro que ella no inventa los términos técnicos que usa, al menos los más frecuentes, como centro, hondón, lo íntimo del alma, etc., como tampoco quizás sea original la alegoría del Castillo con sus diversas moradas. Idéntica expresión encontramos ya en Eckhart, que escribió un sermón con este título: *Bürgelein.* Sus discípulos después la repiten frecuentemente. Y como indicamos antes, mucha de la terminología mística y psicológica le debió de venir a través de Bernardino de Laredo.

Pero no creo se pueda con seguridad afirmar que sufrió alguna influencia de importancia en cuanto a la doctrina y sentido íntimo de estas palabras. Y la razón nos la da ella misma con su acostumbrada ingenuidad. Habla de la unión con Dios y se confiesa impotente para comprender y explicar lo que es, y de ahí pasa a una afirmación general sobre la terminología mística.

> En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma o espíritu, tampoco; todo me parece una cosa, bien que el alma alguna vez sale de sí misma, a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu. Esta llama sube muy arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente, sino la misma llama que está en el fuego. Esto vuestras mercedes lo entenderán, que yo no lo sé más decir, con sus letras.[125]

Parece ser que hay en la cita anterior ecos de las elucubraciones no sólo de Ruysbroeck y Tauler, sino aun de la *mens* agusti-

---

124 *Moradas primeras* c.1 n.5.

125 *Libro de la Vida* c.18 n.2.

niana,que llegarían a la Santa a través de sus lecturas. Pero ante esos conceptos y elucubraciones se siente vencida: no llega a entenderlas. Hay demasiada metafísica encerrada en esos conceptos y a ella le faltaba el fundamento para comprenderla y el tiempo para pensarla despacio. Con mayor humildad aún en el *Libro de la Vida:*

> Bastan personas tan letradas y graves, para autorizar alguna cosa buena, si el Señor me diere gracia para decirla, que si lo fuere, será suya y no mía, porque yo sin letras ni buena vida, ni ser informada de letrado ni de persona ninguna (porque solos los que me lo mandan escribir saben que lo escribo, y al presente no está aquí, y casi hurtando el tiempo y con pena, porque me estorbo de hilar, por estar en casa pobre y con hartas ocupaciones; así que, aunque el Señor me diera más habilidad y memoria, que aun con esta me pudiera aprovechar de lo que [he] oído o leído, es poquísima la que tengo); así que si algo bueno dijere, lo quiere el Señor para algún bien...[126]

Pero al fin ella misma confiesa que se encuentra perdida en la oscuridad de estas abstracciones metafísicas, y además que ni tiene memoria para recordarlas, ni tiempo para pensarlas despacio.

Y cuando la sabia dirección de P. Diego de Cetina, su primer confesor de la Compañía de Jesús, cambió la orientación que llevaba en la vida espiritual, sacada de las lecturas principalmente del *Tercer Abecedario,* y le cortó con aquel forzar la mística y «andarme en aquel embebecimiento, aguardando aquel regalo», y le hizo ver lo mal que iba, debió ella también de renunciar definitivamente a entender toda esa oscura terminología.[127]

Y aquí está quizás el principal valor de lo que sobre el centro del alma nos va a decir la Santa. Ella no va a reflejar en sus escritos, como ya hemos dicho, las teorías de ninguna escuela determinada, sino que nos va a dar su íntima experiencia, vivida a través de una serie ininterminable de comunicaciones divinas.

Los místicos anteriores se esforzaron en presentarnos una definición, al modo escolástico, de ese centro. Santa Teresa irá esparciendo a través de sus obras, bajo muy diversos puntos de vista, la experiencia del momento, con todo el valor del dato psicológico vivido. La diferencia en este punto entre un S. Agustín, Eckhart, Tauler y Santa Teresa es la diferencia que hay entre el tecnicismo elaborado y reflejo y la espontaneidad de la experiencia psicológica vivida, reproducida tal cual se ha sentido.

---

126 *O. c.* c.10 n.7.

127 *Moradas Sextas* c.7 n.15.

Y con ser esto así, hay una admirable coincidencia entre la doctrina de la Santa y la de los místicos anteriores. Vamos a dar brevemente en una síntesis las oscilaciones del pensamiento de los místicos sobre el centro del alma, con anterioridad a Santa Teresa.

c. *San Agustín.*

En este punto, como en toda su filosofía y teología, es el que orienta el pensamiento de la Edad Media hasta el aristotelismo tomista. Bourke, presenta, como influencia agustiniana ese terminar en un misticismo, de los tratados *De Trinitate,* característico de la teología de la Edad Media. A este propósito cita a Grabmann, para decir que la teoría sobre el fondo del alma y la *scintilla* es agustiniana.[128] En San Agustín se encuentra ya casi elaborada la terminología mística, él es quien nos da uno de los estudios más profundos y más completos de la *mens* y de cómo esa *mens* llega a la contemplación de Dios.

La dificultad en S. Agustín está en que no es un tratadista de mística, sino un filósofo, teólogo y escriturista, que esparce su doctrina psicológica sobre la estructura del alma y sobre el proceso místico hasta la intuición de la divinidad, a través de todas sus obras.

Quizás el pasaje donde más en breve ha dado en una mirada de conjunto toda su doctrina sea el del comentario al Salmo 41, que después expondremos. Fuera de este magnífico texto, tenemos largamente estudiada la estructura del alma en los libros *De Trinitate* 9 al 15, a propósito de la imagen de la Trinidad en el alma, y numerosas y valiosas referencias en las *Confessiones, De Vita beata, De vera Religione,* etc.

En la terminología de S. Agustín nos encontramos con las siguientes expresiones, que designan aproximadamente lo mismo, que Santa Teresa llamará predominantemente «centro del alma»: *Memoria, Abstrusior nostrae memoriae profunditas, Abditum mentis, Intima mea, Acies mentis; quod ipse homo in sua natura melius... ceteris animae suae partibus habet, quod est ipsa mens;* es también la *Ratio superior;* pero el término que prevalece con mucho es el de *mens.*[129]

San Agustín, si no es el iniciador de la tendencia introspecti-

128 BOURKE, *Augustine's Questions of Wisdom* p.221.

129 *De Trinitate* l.15 c.27 n.49; ML 42, 1096.

va de la mística, es al menos el que más profundamente la ha estudiado y la ha difundido por toda la Edad Media, hasta llevarla a los grandes místicos del siglo XVI. Este proceso de introspección consiste en un retornar el alma al interior de sí misma: *Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te,*[130] A esto llega, como efecto de una desilusión, al no poder, en su anterior dispersión por las criaturas, encontrar a Dios a quien busca. Preciosamente expone el Santo este vagar por las criaturas y ese concentrarse en sí mismo para encontrar a Dios en la cita a que hemos aludido antes de las *Enarrationes in Psalmos. Ubi est Deus tuus?,* se pregunta. Y no busca él simplemente un encontrar a Dios por la fé: *tantum credere.* Desea, si fuera posible, llegar a la visión de Dios: *aliquid et viderem.* Guiado por el texto de S. Pablo: *invisibilia enim ipsius* [*Dei*] *a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur,*[131] se lanza a recorrer las criaturas. *Considerabo terram...* y enumera las maravillas de la tierra, y después pasa al cielo y a las maravillas del cielo, y al acabar ese recorrido exclama: *Eum qui fecit haec sitio.* Hasta aquí el proceso de dispersión hacia fuera.

La introspección: *Redeo ad meipsum.* Hace otro recorrido de todo lo que en sí mismo puede descubrir con los sentidos, para concluir que a Dios no se le puede descubrir con ellos. Pero sin embargo advierte en el interior de su alma, un modo de obrar extraño, distinto del de los sentidos: *aliquid etiam per seipsum animus ipse conspiciat.* Eso que el alma vé por sí misma sin la ayuda de los sentidos, es la justicia, la sabiduría y, principalmente, a sí misma. *Seipsum enim per seipsum videt, et animus ipse ut norit se, videt se.* Para ello no busca ya la ayuda de los sentidos corporales: *imo vero, ab omnibus corporis sensibus tanquam impedientibus et perstrepentibus abstrahit se ad se, ut videat se in se, ut noverit se apud se.*[132]

Vamos a interrumpir aquí el relato del comentario al Salmo 41, porque hemos llegado al fondo del alma, en la expresión agustiniana.

El alma ha llegado a una especie de intuición de sí misma. En los libros *De Trinitate,* con un fino análisis psicológico y metafísico, llega S. Agustín a la misma intuición, que él llama: *meminisse sui,*

---

130 *Confessiones* l.7 c.10 n.16: ML 32, 742. Cf. *Enarratio in Psalmum 41* n.7: ML 36, 467ss.
131 *Rom* 1,20.
132 *Enarratio in Psalmum 41* n.7: ML 36, 468s.

que no es sino la percepción del yo, que acompaña todos los actos conscientes.[133] Es la percepción confusa de sí mismo que después se hará clara *y distinta en el cogitare se* y en el *discernere se.* Al percibirse a sí misma el alma, percibe estas tres verdades que abarcan todo su ser: que es, que piensa, que quiere.

> ...ista tria nostra quamvis certa teneamus, nec aliis ea credamus testibus, sed nos ipsi praesentia sentiamus, atque interiore veracissimo cernamus aspectu...[134]

Fuera de S. Juan de la Cruz, ningún místico ha dado la importancia que S. Agustín a la memoria. Este *meminisse sui,* es lo que con otras palabras llama la *Abstrusior memoriae profunditas.* No hay desde luego que confundir esta memoria con la facultad de recordar. Hay en el espíritu humano un doble conocimiento: la reminiscencia y la intelección. Aquello que el alma sabe de sí misma con la más secreta profundidad, no se halla precisamente en el orden del pensamiento, sino en el de la memoria. El pensar es más bien una reproducción de aquello que ya posee la mente en la primera de las formas de conocer: la memoria.[135] Para explicarnos lo que él entiende por esta *memoria sui,* nos trae el ejemplo del conocimiento que tiene el que ha aprendido una ciencia, aun cuando no la piense actualmente. El alma por el mero hecho de que siempre está presente a sí misma, tiene siempre cierta noticia de sí misma. Y lo que se dice del conocimiento se dice igualmente del amor.

> ...mentem semper sui meminisse, semperque seipsam intelligere et amare, quamvis non semper se cogitare discretam ab eis, quae non sunt quae ipsa est... diximus.[136]

Podemos resumir la doctrina del fondo del alma con el Padre Hugueny, diciendo que es el yo consciente, en cuanto ejerce la función superior de su facultad específica, espiritual, al tener conciencia amorosa de sí misma, de su acto de existencia percibido confusa, pero inmediatamente.[137] Hasta aquí no tenemos todavía ningu-

---

133 E. Hugueny, *Le fond de l' âme, le «mens» et l' image de la Sainte Trinité:* Supplément a la «Vie Spirituelle» 30 (1932 I) [1]ss.

134 *De Civitate Dei* l. 11 c.28:ML 41, 342.

135 A. Muñoz Vega, *Introducción a la síntesis de San Agustín*: Analecta Gregoriana 34 (Roma, Universidad Gregoriana 1945) 351 p.

136 *De Trinitate* l.14 c.6 n.9: ML 42, 1042.

137 E. Hugueny, A. c. p. [24]s.

na intuición mística. Pero ya sin embargo hemos llegado al fondo del alma. Ahora vamos a buscar lo que es para S. Agustín la cima del alma, o el *acies mentis.* Sigamos al alma en su busca de Dios. Después de haber recorrido en su dispersión por las criaturas el mundo exterior, y en la instrospección hasta las profundidades del alma, su mundo interior, S. Agustín vé que nada de eso le basta. Porque Dios no es como el alma. Dios no se puede ver si no es por el alma, *nec tamen ita ut animus videri potest.* El alma es defectible, es mudable, y Dios no es así. Y resume S. Agustín todo el camino recorrido hasta aquí:

> Quaerens ergo Deum meum in rebus visibilibus et corporalibus, et non inveniens; quaerens eius substantiam in meipso, quasi sit aliquid qualis ego sum, neque hoc inveniens; aliquid super animam esse sentio Deum meum. Ergo, ut eum tangerem: *Haec meditatus sum, et effudi super me animam meam.* Quando anima mea contingeret quod super animam meam quaeritur, nisi anima mea, super seipsam effunderetur?[138]

Y con esto entramos ya en un terreno completamente místico. Este subirse el alma sobre sí, ha de quedar como una expresión usual y clásica en la mística. Será una de esas expresiones que Santa Teresa dice que no entiende:

> Dicen que el alma se entra dentro de sí y otras veces que sube sobre sí. Por este lenguaje no sabré yo aclarar nada, que esto tengo malo, que por el que yo lo sé decir, pienso que me habeis de entender, y quizás será sola para mí.[139]

Mientras el alma se quede en sí misma, no verá más que a sí, no a Dios. Quiere, pues, traspasándose a sí mismo encontrar el lugar donde Dios habita, y en una ardiente enumeración exclama San Agustín:

> Ibi enim domus Dei mei, super animam meam; ibi habitat, inde me prospicit, inde me creavit, inde me gubernat, inde mihi consulit, inde me excitat, inde me vocat, inde me dirigit, inde me ducit, inde me perducit.[140]

Descubre después que esa *domus Dei* es el alma del justo. Y tomando ya un tono alegórico, porque las experiencias místicas no

---

138 *Enarratio in Psalmum 41* n 8: ML 36, 469.
139 *Cuartas Moradas* c.3 n.2.
140 *Enarratio in Psalmum 41* n.8: ML 36, 469.

se pueden traducir con nuestro pobre lenguaje, dice que se siente llevado al interior de ese tabernáculo y

> ...audito quodam interiore sono, ductus dulcedine, sequens quod sonabat, abstrahens se ab omni strepitu carnis et sanguinis pervenit usque ad domum Dei.[141]

Esa interior música y dulzura que ha sentido es como una participación de *illa aeterna et perpetua felicitate* del cielo.

> Ambulanti in hoc tabernaculo, et miracula Dei, in redemptionem fidelium consideranti, mulcet aurem sonus festivitatis illius, et rapit cervum ad fontes aquarum.[142]

Todo esto tiene un eco perfecto en esos aromas e inefables dulzuras, que invadían el alma de Teresa de Jesús, a través de las cuales ella llegaba a la experiencia íntima de Dios presente en el centro del alma. Para S. Agustín tienen el mismo significado:

> Ecce iam quadam interiore dulcedine laetati sumus, ecce acie mentis aliquid incommutabile, etsi perstrictim et raptim perspicere potuimus... aliquid incommutabile persensi...[143]

Notemos que en la cumbre de su ascensión mística el *acies mentis* de Agustín es el que llega a la experiencia de Dios. Ha llegado sólo por unos momentos a la felicidad de la patria. Cuando vuelva en sí, le quedará como a todos los místicos la añoranza de esa infinita dulzura que *perstrictim et raptim* ha gozado. Se pregunta después de esto San Agustín a sí mismo porqué está triste, y se responde,

> ...quia nondum sum ibi, ubi est dulce illud, quo sic rapta sum quasi per transitum.[144]

De esta experiencia tal cual él mismo la tuvo nos habla en sus *Confessiones*[145]

Tenemos, por consiguiente, que para S. Agustín, Dios está en lo más íntimo del alma:

---

141 *O. c.* n.9: ML 36, 470.
142 L. c.
143 *O. c.* n.10: ML 36, 471.
144 L. c.
145 *Confessiones* l.7 c.10 n.16: ML 32, 742.

> Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo.[146]

Tan íntimo que el alma tiene que traspasarse a sí misma para poder llegar a Dios:

> Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum.[147]

No podemos entrar aquí en un examen detenido de cómo el alma puede llegar a esta especie de intuición de la divinidad. Tendríamos que entrar para ello en la explicación del iluminismo agustiniano. Todo quizás se pueda resumir en su célebre expresión: *crede ut intelligas*. Evidentemente, que, como dice él mismo, ni aun cuando tenga el hombre las mayores cualidades del genio, será nunca capaz de caminar por las profundidades del alma, hasta llegar traspasándose a sí mismo a la experiencia de Dios presente en el alma. Se necesita una especial iluminación de Dios.

El alma no puede ver nada, que no posea ya ella interiormente. No es como los sentidos, que conocen las cosas que están fuera. El alma necesita primero, con una fé sencilla y humilde, abrazar la verdad, para poder después llegar a tocarla. Tiene primero el alma en cierta manera que transformarse en Dios, descubriendo esa imagen perfecta de la Trinidad, que lleva en sí misma. Y otra vez volvemos, pero en un sentido mucho más espiritual, sobrenatural, a la *memoria, notitia* y *amor*, pero no ya *memoria sui, notitia sui, amor sui*, como cuando andábamos por las profundidades del alma, sino *Dei*, de Dios, que está presente en el alma. Este conocimiento de Dios, confuso en la *memoria*, por el mero hecho de estar Dios presente, se hace más claro en la *notitia* y se perfecciona en el *amor*. En estos tres actos: *memoria, notitia et amor* es el alma sobrenaturalmente la imagen de Dios: *Mens-imago-Dei*. Esta misma imagen de Dios será consumada en el cielo por la *Mens-imago-videns*.[148]

¿Qué clase de intuición es ésta? En el texto que más arriba citábamos del tratado *De Vera Religione*, continúa así S. Agustín:

---

146 *O. c.* l.3 c.6 n.11: ML 32, 688.

147 *De Vera Religione* c.39 n.72: ML 34, 154.

148 L. REYPENS, *Ame:* Dictionnaire de Spiritualité 1, 436ss.

...transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.[149]

Se trata por consiguiente de una verdadera intuición, en completa abstracción de imágenes y sentidos, y fuera del modo connatural de obrar del entendimiento humano. Y ésta es sin duda la razón de decir que sale el alma de sí misma, que se traspasa, que toca a Dios con la punta del alma.

El *acies mentis, principale mentis humanae,* la cima del alma es por consiguiente, la misma alma, su entendimiento, cuando en una intuición, todavía imperfecta y oscura, pero que supera su modo natural de obrar, llega o puede llegar a la experiencia inmediata de Dios presente en el alma, aunque sólo sea, *perstrictim et raptim,* porque aún no esté en la Patria.

d. *Meister Eckhart.*

Probablemente ha tenido muy poca influencia en Teresa. Directamente, ninguna. La condenación de Inocencio III lo relegó por varios siglos casi totalmente al olvido. Sólo en época muy reciente ha comenzado a revindicarse la figura del gran místico alemán. Indirectamente, a través de sus discípulos y de los divulgadores de sus discípulos, sí debieron de llegar a Santa Teresa por lo menos los nombres de castillo interior, centro y hondón del alma. Desde luego éstos constituyen una de las más características y famosas teorías del Maestro.

Sus profundas abstracciones, su lenguaje místico, la vaguedad e imprecisión de algunas de sus doctrinas, además de las dificultades de orden crítico, y la controversia y condenación a que dió origen, hacen aún hoy día difícil la precisión exacta de sus conceptos. Sin querer decidirnos sobre la controversia del panteísmo de Eckhart, principal acusación en las condenaciones de Avignon,[150] puesta bastante en claro modernamente, es innegable que en sus expresiones hay muchas que suenan a panteísmo, con un matiz mucho más acentuado que en otros místicos.

Y precisamente ese panteísmo se siente más en la *scintilla,* por ser éste el punto de unión del alma con Dios. Distingue Eckhart en el alma el *fondo* y la *scintilla,* lo que llamará preferentemente,

---

149 *De Vera Religione* c.39 n.72: ML 34, 154.

150 H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (Friburgi Br., Herder 1953) n.501-529.

*Seelengrund* y *Seelenfünklein.* No porque vaya él a poner una división o escisión en el alma simple, sino porque descubre en estos dos aspectos del alma funciones diversas.

El *Seelengrund* es como el substrato del alma, donde se reúnen y se funden de un modo perfecto todas sus potencias y funciones, y en ella no hay actividad ninguna. Aquí es donde está la imagen de Dios.

El *Seelenfünklein,* es la parte o facultad del alma, inteligente, pura, simple, en donde o por medio de la cual se realiza la unión del alma con Dios. La proposición 27 condenada en Avignon dice así:

> Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis et hoc est intellectus.[151]

Modernamente se le defiende en este punto. Hay un testimonio explícito de Eckhart que niega la paternidad de esa proposición.[152]

Este *Seelenfünklein* o *scintilla animae* es como el asiento de la conciencia y de toda la actividad espiritual. Tanto que de ella dice Eckhart, que es indestructible, y que aun en el infierno estará clamando, como la voz de la conciencia. En ella se realiza no sólo la unión de Dios con el alma, sino el nacimiento místico del Verbo El *Bürgelein,* que se puede identificar con el *Grund,* realiza otra unión habitual, en la esencia del alma.

Se podría decir que en las dos expresiones fundamentales, *Fünklein* y *Grund,* se reproducen con alguna variante el *acies mentis* y la *abstrusior memoriae profunditas* de S. Agustín.

e. *Tauler.*

Discípulo y admirador de Eckhart, prefiere decir *Grund,* fondo del alma, y también *Gemüt,* ánimo. Se ve en él particular empeño en excluir positivamente todo posible panteísmo. Es la consecuencia natural de la condenación del Maestro. Los dos términos que usa parecen frecuentemente identificarse. Otras veces se advierte en ellos alguna diferencia.

El fondo del alma se distingue claramente de las potencias. Es como el principio de donde éstas emanan. En él se opera la

---

151 *O. c.* n.527.

152 J. M. Clark, *The great German mystics: Eckhart, Tauler and Suso* (Oxford Blackwell 1949) p.20.

unión de Dios con el alma y todas las otras maravillas de la vida mística. Ahí es donde Dios habita. Las facultades no pueden llegar hasta allí, ni acercarse a la distancia de mil millas. No hay imagen que pueda representar lo que en ese fondo del alma hay, porque no tiene ni forma ni modalidad determinada. Ni se puede en él distinguir una cosa u otra, porque es un abismo insondable, que descansa en sí mismo sin fondo. Si se engolfa uno en ese abismo, encuentra en él la habitación misma de Dios, y se encontraría sencillamente en Dios. Porque Dios no se aparta jamás de ese fondo.[153]

En el fondo del alma es donde hay que poner la imagen de Dios. Se puede decir que este fondo es, por una parte, la esencia, como principio radical de todas las potencias, que de ella dimanan, y, con relación a la unión mística, es una receptividad, una capacidad pasiva, tanto para recibir la imagen de Dios, como para recibir al mismo Dios, que en el alma habita, y unirse con El.

El *Gemüt* representa la parte activa. Es un dinamismo, una fuerza que está inclinando constantemente al alma a que retorne a Dios. El P. Hugueny, traduce este término por el de *vouloir foncier*.[154] Según Tauler, los maestros dicen que este fondo del alma es tan perfecto, que está siempre activo, tanto durante el sueño como durante la vigilia, y que tiene una continua inclinación a volver a Dios. Inclinación deiforme, divina, inefable, eterna. Otros dicen que contempla siempre a Dios y que le ama y que en El se goza sin cesar.[155] Este *Gemüt* es el que bajo el nombre de *centella*, tomado sin duda de su maestro Eckhart, dice Tauler, que cuando está bien dispuesto, se lanza a lo alto, tanto que la inteligencia no lo puede seguir, porque no se detiene, hasta que llega al fondo divino de donde se ha escapado, donde él estaba en estado de increado.[156] Expresión que nos hace recordar aquéllas otras de la Madre Teresa de Jesús:

> ...como un fuego, que si es grande y ha estado disponiéndose para arder, así el alma, de la disposición que tiene con Dios, como el fuego, ya que de presto arde, echa una llama, que llega a lo alto... el alma parece que

---

153 J. TAULER, *The sermons and conferences of John Tauler* serm.64 (Washington 1910) p.350.

154 E. HUGUENY, *Le fond de l' âme, le «mens», et l' image de la sainte Trinité:* Supplément a la «Vie Spirituelle» 30 (1932) [2].

155 J. TAULER, *O. c.* serm.64 p.350.

156 L. c.

produce de sí una cosa tan de presto y tan delicada, que sube a la parte superior y va donde el Señor quiere, que no se puede declarar más...[157]

f. *Ruysbroeck.*

Tiene una gran afinidad con Tauler. Su teoría sobre el fondo del alma es esencialmente la misma, sólo que ha cultivado más que este último la idea de la imagen de Dios en el alma. Su estilo es además mucho más poético y florido.

En el fondo del alma las tres potencias forman la esencia del alma. Como Tauler, distingue Ruysbroeck dos aspectos, el estático y el dinámico. El primero corresponde al principio radical de las potencias, con la capacidad o receptividad mística de que habla Tauler. En ese fondo es donde late la imagen de la Trinidad, oscurecida en los pecadores, y que por todo el proceso de la evolución espiritual se va haciendo más y más clara y definida, hasta conducir al alma a la unión con Dios. En su aspecto dinámico corresponde al *Gemüt* de Tauler, y es no solamente la fuente de las potencias naturales, sino también de la operación mística. La unión, que se opera en el fondo del alma, no se puede considerar como totalmente pasiva. Esta unión será siempre un acto vital del alma. Es su acto más perfecto y por lo mismo es el que agota toda la capacidad de obrar, que tiene el alma. Tenemos, pues, resumidos en estos dos términos, por una parte la pasividad de los estados místicos y la unión con Dios en el fondo del alma; y por otra parte la actividad más perfecta y más simple, que agota toda su capacidad de obrar, en las expresiones: *simple mirada, intuición, ojo abierto del alma.*

g. *S. Juan de la Cruz.*

Ya dijimos la escasa influencia que parece tuvo S. Juan de la Cruz en Santa Teresa. La mística alemana, de que hasta ahora hemos hablado, llegaría a Teresa indirectamente, a través de la difusión que alcanzó en España la *devotio moderna.* La influencia de S. Juan de la Cruz, aunque escasa, debió ser directa, con sus conversaciones, con su dirección, aclarándole conceptos, que aun por entonces ella no acababa de comprender. Al menos sus pensamientos son tan cercanos, que creo interesa dar aquí, aunque sea muy brevemente, una idea de lo que de este centro del alma pensó

157 *Relación Quinta (Obras... t.2 p.34).*

S. Juan de la Cruz. El ha sido uno de los que más han contribuído a difundir esta doctrina del centro del alma, a la que con tanta frecuencia hace referencia en sus escritos. Aunque no encontramos ni una sola vez el nombre de Tauler, debió ser éste el místico alemán que más influyó en él y del que tomó sin duda muchas de las expresiones y aun de las ideas en lo tocante a este centro. Lo que consiguió por completo S. Juan de la Cruz fué quitar toda frase mal sonante, con resabios de panteísmo, que se encuentran no sólo en Eckhart, sino ta abién a veces en Tauler y en Ruysbroeck.

Según Baruzi, la palabra *fondo* no se emplea en todas las obras de S. Juan de la Cruz más que cinco veces. La palabra *centro*, que en la *Llama de Amor Viva* tiene un gran valor lírico-místico, parece una experiencia vivida, más que un término heredado. El ápice, de que tratará algunos años más tarde Fray Juan de los Angeles, discípulo de los místicos alemanes, no se encuentra en el vocabulario de S. Juan.[158]

A S. Juan de la Cruz se debe, en expresión de Olphe-Galliard, una penetración más profunda de la psicología, formulada a la luz de la experiencia mística por los maestros de la introversión. No sólo utiliza él el lenguaje de ellos, sino que define sus elementos en términos escolásticos.[159]

S. Juan de la Cruz da diversos nombres a este centro:

> ...la íntima sustancia del fondo del alma...[160]
>
> ...lo interior del espíritu...[161]
>
> ...el infinito centro de la sustancia del alma...[162]
>
> ...la mitad del corazón del espíritu, que es donde se siente lo fino del deleite...[163]
>
> ...lo que se llama ciudad en el alma [por contraposición a los arrabales, como llama a los sentidos] es allá lo de más adentro, es a saber la parte racional, que tiene capacidad para comunicar con Dios.[164]

---

158 J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l' expérience mystique*. 2.ᵉ edit l.4 c.4 (Paris, Alcan 1931) p.663.

159 M. Olphe-Galliard, *Contemplation:* Dictionnaire de Spiritualité 2, 2035.

160 *Llama de Amor Viva* canc.3 vers.3 n.68 (*Vida y Obras de San Juan de la Cruz...* p.1249).

161 *Cántico Espiritual* canc.40 n.5 (*Vida y Obras de San Juan de la Cruz...* p.1154).

162 *Llama de Amor Viva* canc.2 vers.2 n.8 (*Vida y Obras de San Juan de la Cruz...* p.1205).

163 *O. c.* canc.2 vers.2 n.10 (*Vida y Obras...* p.1206).

164 *Cántico Espiritual* canc.18 n 7 (*Vida y Obras...* p.1060).

Pero el término que más usa es el de *centro.*[165]

La primera distinción fundamental que encontramos en S. Juan de la Cruz, cuando queremos determinar su doctrina sobre el centro del alma, es la profunda división que establece entre alma y espíritu. De ella ha escrito con acierto el P. Crisógono:

> ...es de indudable origen platónico, aunque tiene antecedentes en la Escritura. El Jefe de la Academia ...distinguía en el hombre el alma del espíritu, haciendo del alma algo entre el cuerpo y el espíritu, superior a aquél e inferior a éste: dos partes opuestas, una mortal, que tiende a la tierra y otra celeste y purísima, que mira al cielo. A ésta toca contemplar, amar, extasiarse ante la visión del ser; la otra es «asiento de las pasiones»... Plotino, el representante de los neoplatónicos, las da otro nombre, pero la doctrina es la misma. Orígenes la reprodujo en su integridad, y con él murió como teoría filosófica. Los Padres la reformaron en el sentido del célebre texto de San Pablo, en que se habla de la «división del alma y del espíritu», y los místicos la recibieron, porque explica fenómenos de la escondida ciencia, que sin ella no tenían explicación. Santa Teresa llegó a esta doctrina por la experiencia, y el simbolismo de las *Moradas* es su más poética expresión.
>
> San Juan de la Cruz la expone con insistencia, y establece honda separación entre esas dos partes, a las cuales da él diversos nombres. La superior es el centro y el fondo del alma, de las cuales tantas veces habla el maestro. Otras veces la llama *espíritu,* y con este nombre la define en la *Subida*: «*...espíritu,* dice, es la porción superior del alma, que tiene respecto y comunicación con Dios...»[166] Y en la *Noche* insiste: «...la raíz y el vivo de la sed de amor siéntese en la parte superior del alma, esto es, en el *espíritu...*»[167] La parte inferior es la sensitiva. S. Juan de la Cruz la suele llamar *sentido,* por oposición a la otra, que es puro espíritu. Ella comunica con el cuerpo. La primera abarca sólo la sustancia y las potencias del alma, en aquellos actos en que no andan mezclados los sentidos interiores; la segunda, todo lo restante. Así la pura contemplación es obra del espíritu; el discurso, la meditación, es obra del sentido.[168] Tal es también el significado de aquella división del libro de la *Noche,* en *noche del sentido* y *noche del espíritu.* La distinción es honda. S. Juan de la Cruz dice que puede estar la parte superior unida con Dios por unión mística, y estar la parte inferior llena de apetitos. Otras veces se verá el alma «...sin saber cómo es aquello, tan apartada y alejada según la parte espiritual y supe-

---

165 *Llama de Amor Viva* canc.1 vers.3 *(Vida y Obras...* p.1186ss.).
166 *Subida del Monte Carmelo* l.3 c.26 n.4 *(Vida y Obras...* p.771).
167 *Noche oscura* l.2 c.13 n.4 *(Vida y Obras...* p.883).
168 *Subida del Monte Carmelo* l.2 c.11s. *(Vida y Obras...* p.629-638).

rior, de la porción inferior y sensitiva, que conoce en sí dos partes tan distintas entre sí, que le parece no tiene que ver la una con la otra...[169]

Sin embargo hay que evitar en todo una posible confusión en el alma no puede haber partes ningunas, ni por tanto se puede hablar de un centro en sentido propio.

Y en cuanto a lo primero, es de saber, que el alma, en cuanto espíritu, no tiene alto, ni bajo, ni más profundo, ni menos profundo en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos.,. y no tiene centro de hondo o menos hondo cuantitativo...[170]

El mismo nos va a explicar lo que entiende por centro:

En las cosas, aquello llamamos centro más profundo, que es a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento, y no puede pasar de allí...[171]

En este sentido el centro es algo extrínseco a la misma cosa. Watkin nota aquí un cambio de pensamiento y lo interpreta:

We note, indeed, in this passage a change of idea, God being now regarded as the centre of the soul. The reason is that the centre or ground of the soul is itself grounded in Him, and that in the most intimate manner. It is therefore easy to pass from one concept to the other.[172]

En el ejemplo que S. Juan trae para explicarnos su pensamiento, dice que el centro de la tierra, es el más profundo centro de una piedra, porque hasta que llegue a ese centro siempre hay en la piedra una inclinación y fuerza a bajar más y más. Y en este sentido es en el que dice que el centro más profundo del alma es Dios. Cuando el alma con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios, entonces será cuando habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, porque entonces se podrá decir de ella, que ha llegado a Dios

...según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación.[173]

---

169 *Noche oscura* l.2 c.23 n.14 (*Vida y Obras...* p.915) CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria* t.1 c.2 p.97s.

170 *Llama de Amor Viva* canc.1 vers.3 n.10 (*Vida y Obras...* p.1186).

171 *O. c.* canc.1 vers.3 n.11 (*Vida y Obras...* p.1186s.).

172 E. I. WATKIN, *The philosophy of mysticism* c.5 (New York, Harcourt 1920) p.101.

173 *Llama de Amor Viva* canc.1 vers.3 n.12 (*Vida y Obras...* p.1187).

...la inclinación del alma, la fuerza y la virtud que tiene para ir a Dios, [es el amor]...; cuanto más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con El.[174]

...si llegare hasta el último grado, llegará a herir el amor de Dios hasta el último centro y más profundo del alma...[175]

Lógicamente debería decir lo contrario: cuando el alma llegare al último grado del amor, habrá llegado al centro más íntimo de Dios, en donde descansa plenamente toda la fuerza y tendencia del alma. Los dos conceptos son correlativos. Es más, diríamos que es una misma realidad, que puede ser considerada desde dos puntos de vista distintos. En ese supremo grado del amor, el alma queda transformada y esclarecida,

...según todo el ser y potencia y virtud de ella.[176]

El alma se encuentra aquí hecha uno con Dios. Ese *«uno»* es el centro, que mirado como algo del alma, es ella misma en el acto más perfecto y completo, en el que agota, como la piedra, todas las fuerzas y posibilidades de su ser: toda su capacidad de entender y amar. Y mirado de parte de Dios, es Dios mismo profundamente conocido y amado por el alma. Esta idea nos parece clave para explicar todo lo que, al parecer contradictorio, podemos encontrar sobre el centro del alma en San Juan de la Cruz.

### 2. La teoría de Santa Teresa.

Santa Teresa no se forma consciente y reflejamente una teoría sobre el centro del alma. Al menos no conocemos ningún pasaje de sus obras en el que ella explique *ex professo*, o defina lo que entiende por el centro del alma, como lo hicieron los místicos anteriores. Suministra, sin embargo, abundante material en sus frecuentes referencias al centro del alma. Lo que sí podemos afirmar es que en la subconciencia tenía una idea del centro del alma, clara y definida, porque en todos los pasajes en que habla de ella es siempre perfectamente consecuente consigo misma. En esto consiste el

174 *O. c.* canc.1 vers.3 n.13 *(Vida y Obras...* p.1187).
175 L. c.
176 L. c. p.1188.

gran valor de sus aportaciones al problema. No va guiada en lo que afirma por ninguna teoría preconcebida. Da únicamente el dato inmediato de su experiencia. Ella conoce lo que es el centro del alma por un conocimiento puramente directo, no reflejo. La reflexión la vamos a intentar hacer nosotros, sistematizando los datos de la experiencia directa que ella nos ofrece.

Lo primero que nos llama la atención en el examen de los textos es que las palabras, que Santa Teresa usa para designar el centro del alma, son términos que podemos llamar de carácter estático, no dinámico. Los términos *scintilla, ojo del alma, simple mirada, Gemüt,* de carácter marcadamente dinámico, que encontramos en otros autores, no se hallan en Santa Teresa. Todos sus términos tienen sentido espacial de interioridad. Ella más que ningún otro autor místico nos hace pensar en un lugar, en una parte del alma. Sin embargo en una gran parte de estos textos se insiste en las operaciones que tienen lugar en esa parte del alma. Es el aspecto dinámico de otros autores. Como toda la terminología es metafórica, nos parece sin sentido querer por aquí probar, que Santa Teresa distingue dos realidades diversas: el centro con sentido puramente estático, espacial y las operaciones de este centro. Son solamente diversos puntos de vista, como veremos por el análisis de los textos. Bástenos por ahora decir, que hay dos aspectos en el centro: estático y dinámico. Examinémoslos en particular.

a. *Aspecto estático.*

Comencemos por echar una mirada a los diversos nombres que Santa Teresa aplica a este centro:

> Estas penas..., como dije de los gozos en la oración, parece que no llegan a *lo hondo* del alma, sino a estos sentidos y potencias.[177]
>
> ...en *lo interior* de su alma; en *lo muy, muy interior,* en una *cosa muy honda,* que no se sabe decir cómo es, porque no tiene letras...[178]
>
> ...como si en aquel *hondón* interior...[179]
>
> ...en *lo muy hondo* e *íntimo* del alma...[180]
>
> ...lo *muy íntimo* del alma...[181]
>
> ...lo *profundo* de nosotros.[182]

---

177 *Moradas Quintas* c.3 n.4.
178 *Séptimas Moradas* c.1 n.7.
179 *Cuartas Moradas* c 2 n.6.
180 *Moradas Sextas* c.11 n.2. Cf. *Relación Quinta (Obras de Santa Teresa de Jesús* t.2: Biblioteca Mística Carmelitana 2 p.34 36).
181 *Relación Quinta* (Obras..., 2 p.34.36).
182 *Cuartas Moradas* c.2 n.6.

...[no es del corazón], sino de *otra parte aún más interior*, como *una cosa profunda*. Pienso que debe ser el *centro* del alma...[183]

...*el centro muy interior* del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios...[184]

...en metiendo el Señor al alma en *esta morada suya*, que es *el centro* de la misma alma...[185]

...poned los ojos en *el centro*, que es *la pieza o palacio*, adonde está el Rey, y considerad como un palmito.[186]

Dije yo una vez, que es como si fuesen en esta grosería del cuerpo, o en *los tuétanos*, y atiné bien, que no sé cómo decirlo mejor.[187]

Esta entiendo yo es la bodega, donde nos quiere meter el Señor... Su Majestad nos ha de meter y entrar en el *centro* de nuestra alma...[188]

...parece que está el alma, no en sí, sino en *el tejado o techo de sí misma y de todo lo criado;* porque aun encima de *lo muy superior del alma* me parece que está.[189]

...metida en *este aposento del cielo empíreo*, que debemos tener en lo interior de nuestras almas...[190]

...*en este cielo pequeño* de nuestra alma, donde está el que le hizo...[191]

...debe tener en el alma *una estancia*, adonde solo Su Majestad mora, y digamos *otro cielo*.[192]

...cuando esta alma dentro de sí quiere entrarse en *este paraíso* con su Dios...[193]

...este castillo tiene, como he dicho, muchas moradas...; y en el *centro y mitad* de todas éstas tiene *la más principal...*[194]

...*el espíritu* de esta alma.[195]

*Este centro de nuestra alma, o este espíritu*, es una cosa tan dificultosa de decir...[196]

---

183 *Cuartas Moradas* c.2 n.5.
184 *Séptimas Moradas* c.2 n.3.
185 *Séptimas Moradas* c.2 n.9.
186 *Moradas Primeras* c.2 n.8
187 *Moradas Quintas* c.1 n.6. *Conceptos del Amor de Dios* c.4 n.2.
188 *Moradas Quintas* c.1 n.12.
189 *Libro de la Vida* c.20 n.10.
190 *Moradas Sextas* c.4 n.8.
191 *Camino de Perfección* c.28 n.5.
192 *Séptimas Moradas* c.1 n.3.
193 *Camino de Perfección* c.29 n.4.
194 *Moradas Primeras* c.1 n.3.
195 *Séptimas Moradas* c.2 n.3.
196 *Séptimas Moradas* c.2 n.10.

...el movimiento del ánima fué grande, y *muy en el espíritu* se me dijeron estas palabras[197]

...*lo esencial de su alma* jamás se movía de aquel aposento.[198]

Resumiendo, los nombres que más frecuentemente emplea: *Centro, hondo del alma, lo profundo de nosotros, lo muy interior, lo más íntimo del alma, tuétanos, séptima morada, espíritu del alma, lo esencial del alma.*

*El castillo interior,* quizás una reminiscencia o una adaptación de *Bürgelein,* o quizás simplemente una coincidencia, nos puede servir para conocer la naturaleza de esta pieza central.[199] En el castillo hay muchas moradas, dispuestas con determinado orden. De formación concéntrica. Nos avisa graciosamente la Santa, que no nos figuremos estas piezas una en pos de otra, como cosa enhilada, sino como un palmito. Hay también en el castillo moradores y guardas. Y, para completar la alegoría, le pone también puertas y ventanas.

Insiste en que esa pieza del Castillo es algo ininteligible. Teme ella que no se va a poder dar a entender, o que, si lo consigue, no la

---

197 *Libro de la Vida* c.24 n.5.

198 *Séptimas Moradas* c.1 n.10.

199 POURRAT explica la alegoría, por una reminiscencia caballeresca, muy verosímil por otra parte, pues ya sabemos que leyó con gran interés en su juventud libros de caballería y aun escribió uno en colaboración con Rodrigo (*La Spiritualité chrétienne* c.6,1 (París, Gabalda 1925) v.3 p.189).

Los autores carmelitas prefieren darnos la tradicional, transmitida por Yepes en la carta a Fray Luis de León: «Había deseado esta Santa Madre ver la hermosura de un alma que está en gracia, cosa harto de codicia para verla y poseerla. Estando en este deseo le mandaron escribir un tratado de oración, la cual tenía ella muy bien sabida por experiencia. Víspera de la Santísima Trinidad, pensando qué motivo tomaría para este tratado, Dios, que dispone las cosas en sus oportunidades, cumplióle este su deseo, y dióle el motivo para el libro. Mostróle un globo hermosísimo de cristal, a manera de castillo, con siete moradas, y en la séptima, que estaba en el centro, el Rey de la gloria con grandísimo resplandor, que ilustraba y hermoseaba aquellas moradas hasta la cerca; y tanto más luz participaban, cuanto más se acercaban al centro; no pasaba esta luz de la cerca, y fuera de ella todo era tinieblas e inmundicias, sapos y víboras y otros animales ponzoñosos. Estando ella admirada de esta hermosura, que con la gracia de Dios mora en las almas, súbitamente desapareció la luz, y sin ausentarse el Rey de la gloria de aquella morada, el cristal se puso y cubrió de oscuridad, y quedó feo como carbón y con un hedor insufrible; y las cosas ponzoñosas, que estaban fuera de la cerca, con licencia de entrar en el castillo...

...tomó de aquí motivo para escribir el libro de Oración que le mandaron, porque entendió por aquellas siete moradas del castillo, siete grados de oración, por los cuales entramos dentro de nosotros mismos y nos vamos llegando a Dios» (*Obras de Santa Teresa de Jesús* t.2: Biblioteca Mística Carmelitana 2. p.494s.).

Allisón desconfía con respecto a la historia contada por Yepes y da por más segura su interpretación: «It was no doubt the «many mansions» of St. John's Gospel, which originally suggested to her the comparison of the soul, with a many-roomed castle (*Studies of the Spanish mystics* v.2 c.4 p.163).

van a creer,[200] porque es cosa tan dificultosa de decir y tan secreta, que la trae «espantada muchas veces»[201] «que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras».[202]

Todas estas ponderaciones nos obligan a prescindir de todos los vocablos, que ordinariamente usamos, hablando del alma: *sentidos interiores, imaginación, sentimiento, potencias del alma.* Todo esto es tan obvio y tan fácil de decir, que queda excluído de la inefabilidad y del misterio de la pieza central. Es una cosa tal, que hay que acuñar para ella una palabra nueva, e introducirla en el lenguaje del alma.

Las puertas y ventanas del Castillo, los moradores y los guardas, le sirven en la alegoría, para designar las potencias o sentidos. Son los medios con que el alma se comunica con el exterior. Y hablando del recogimiento interior del alma, son las potencias personificadas en las gentes que lo habitan, las que se recogen a las piezas interiores o las que por el contrario se derraman al exterior. Queda por tanto claramente marcada la diferencia entre el centro del alma y las potencias.

La Santa expone esta diferencia claramente en diversos pasajes.

> ...lo esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento. De manera que en alguna manera le parecía había división en su alma... Esto os parecerá, hijas, desatino, mas verdaderamente pasa así; que, aunque se entiende que el alma está toda junta, no es antojo lo que he dicho, que es muy ordinario. Por donde decía yo que se ven cosas interiores, de manera que cierto se entiende hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan delicada, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor que les quiere dar el Señor. También me parece que el alma es diferente cosa de las potencias, y que no es todo una cosa. Hay tantas y tan delicadas en lo interior, que sería atrevimiento ponerme yo a declararlas.[203]

Hay división entre lo esencial del alma y lo demás. Entre el alma y el espíritu. Entre el alma y las potencias. Lo que por lo

---

200 *Séptimas Moradas* c.2 n.10.
201 *Cuartas Moradas* c.2 n.5.
202 *Séptimas Moradas* c.1 n.7.
203 *Séptimas Moradas* c.1 n.10s.

menos viene a confirmarnos de nuevo en que esa parte esencial del alma, ese espíritu es algo distinto de las potencias. Notemos la fina observación psicológica de Teresa. El alma es todo uno, pero sin embargo, hay una delicada división, y ésta consiste, no precisamente en el principio que obra, que es claramente uno, sino en que esa parte esencial del alma y las potencias obran de diferente manera.

Consecuente, pues, ella con sus ideas, pone siempre la diferencia entre el alma y las potencias en el operar: en el recogimiento, en la unión, en las penas, en el alboroto, en la paz, en el enviarse mensajes el centro y las potencias, en el quejarse el alma a las potencias, etc... De forma que,

> ...estáse el alma por ventura toda junta con Él en las moradas muy cercanas, y el pensamiento [se entiende la imaginación] en el arrabal del castillo, padeciendo con mil bestias fieras y ponzoñosas...[204]

Esta misma distinción entre el entendimiento y la imaginación, que por un tiempo tanto la atormentó, está basada para ella en la operación. Desde que llegó a comprenderla, se hizo familiar en su pluma. En las *Fundaciones*, de pasada, para explicar las divagaciones de la imaginación, advierte

> ...que el alma no es el pensamiento...[205]

Y aun más clara y largamente, al explicarnos cómo la duda le había atormentado largo tiempo:

> Yo he andado en esto de esta baraúnda del pensamiento bien apretada algunas veces; y habrá poco más de cuatro años, que vine a entender por experiencia, que el pensamiento o imaginación, porque mejor se entienda, no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado, y díjome que era así, que no fué para mí poco contento. Porque, como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíaseme recia cosa estar tan tortolito a veces, y lo ordinario vuela el pensamiento presto, que solo Dios puede atarle, cuando nos ata así, de manera que parece estamos en alguna manera desatados de este cuerpo. Yo veía, a mi parecer, las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas con Él, y por otra parte el pensamiento alborotado: traíame tonta.[206]

---

204 *Cuartas Moradas* c.1. n.9.

205 *Libro de las Fundaciones* c.5 n.2.

206 *Cuartas Moradas* c.1 n.8.

Explicando el vuelo del alma, uno de esos fenómenos místicos de más difícil explicación, hace una preciosa distinción en cuanto a la operación entre el centro del alma y las demás potencias superiores:

> El vuelo del espíritu es un no sé cómo le llame, que sube de lo más íntimo del alma... Paréceme que el alma y el espíritu debe ser una cosa; sino que como un fuego, que si es grande y ha estado disponiéndose para arder, así el alma de la disposición que tiene con Dios, como el fuego, ya que de presto arde, echa una llama que llega a lo alto, aunque tan fuego es como el otro que está en lo bajo, y no porque esta llama suba deja de quedar el fuego. Así acá en el alma, parece que produce de sí una cosa tan de presto y tan delicada, que sube a la parte superior, y va donde el Señor quiere, que no se puede declarar más...[207]

Esta distinción entre alma y espíritu no es una cosa ocasional en Teresa. Ocurre frecuentemente. Ya la encontramos en S. Juan de la Cruz, y lleva consigo un profundo sentido místico, del que después diremos. Quiero aquí explicarla con algunas referencias de Santa Teresa. Ya antes hemos hecho mención del pasaje de las *Séptimas Moradas*, en el capítulo primero.

En las *Mora las sextas*, propone una explicación de esta división del alma y del espíritu:

> Muchas veces he pensado, si como el sol estándose en el cielo, que sus rayos tienen tanta fuerza, que, no mudándose él de allí, de presto llegan acá, si el alma y el espíritu, que son una misma cosa, somo lo es el sol y sus rayos, puede, quedándose allá en su puesto, con la fuerza del calor que le viene del verdadero Sol de Justicia, alguna parte superior salir sobre sí misma. En fín, yo no sé lo que digo. Lo que es verdad, es que con la presteza que sale la pelota de un arcabuz, cuando le ponen el fuego, se levanta en lo interior un vuelo (que yo no sé otro nombre que ponerle), que aunque no hace ruido, hace movimiento tan claro, que no puede ser antojo en ninguna manera; y muy fuera de sí misma, a todo lo que puede entender, se le muestran grandes cosas...[208]

---

207 *Relación Quinta (Obras de Santa Teresa...* t.2: Biblioteca Mística Carmelitana 2 p.34).

208 *Moradas Sextas* c.5 n.9. Creo será de interés referir aquí la explicación que, aunque con algunas reservas, la de este fenómeno Farges. Refiere él este vuelo al fenómeno común n psicología de la telepatía. Trae a Teresa en estos pasajes citados, junto con otras referencias de S. Agustín y S. Gregorio como prueba de sus afirmaciones. Esta teoría supone que el alma humana, que es espiritual, puede, sin apartarse del cuerpo, ponerse naturalmente en comunicación, o con los espíritus puros, o con otras personas, o con el mundo material, y

Así que lo que ella llama alma son las potencias en su trabajo ordinario, con el que se van disponiendo para la unión con Dios. Es el principio de todo trabajo interno de la vida espiritual. Pero el espíritu es algo que de pronto se produce en el alma, en cuanto que ésta obra ahora de una manera distinta de antes y más perfecta. Como cuando de un fuego latente se levanta una potente llamarada.

La diferencia entre el espíritu o centro del alma y las potencias de la misma alma en su ordinario ejercicio, que tan difícil se le hacía de entender a Santa Teresa, que dice ella graciosamente que le traía tonta, se hace después familiar en su pluma.

> La memoria queda libre, y junto con la imaginación debe ser, y ella, como se ve sola, es para alabar a Dios la guerra que da, y cómo procura desasosegarlo todo. A mí cansada me tiene y aborrecida la tengo, y muchas veces suplico al Señor, si tanto me ha de estorbar, me la quite en estos tiempos. Algunas veces le digo: ¿Cuándo, mi Dios, ha de estar ya toda junta mi alma en vuestra alabanza, y no hecha pedazos, sin poder valerse a sí?[209]

Y aun adquiere a veces un carácter gráfico y personificado, como en las siguientes líneas:

> ¿Para qué pensais que son aquellas inspiraciones, que he dicho, o por mejor decir aspiraciones, y aquellos recados que envía el alma del centro interior a la gente de arriba del castillo y a las moradas que están fuera de donde ella está?[210]

---

esto sin la ayuda de los órganos de los sentidos, ni de ningún efluvio nervioso o vibraciones de cualquier clase que sean. Este sería el medio normal de comunicarse las almas después de la muerte, cuando están del todo libres de las ataduras del cuerpo. Parece, dice, que no habría dificultad en admitirlo momentos antes de la muerte, cuando está el alma casi desatada del cuerpo; y extendiendo poco más la teoría ¿por qué no podría el alma actuar en la misma forma, en ocasiones particulares, como en estados letárgicos, pérdida de sentidos, sueño, ipnosis? Desde luego, hay que admitir que la muerte es en cierto sentido gradual, de forma que realmente se da un estado medio entre el alma plenamente libre de los órganos de los sentidos, y el alma obrando plenamente en y por los sentidos. Por consiguiente, puede tener el alma un conocimiento intermedio entre el de los puros espíritus y el conocimiento a través de los órganos materiales de los sentidos. El alma aún ligada a los órganos de los sentidos, sobre todo en lo que se refiere a las operaciones inferiores de la vida animal y vegetativa, puede comenzar a libertarse de ellas, para realizar otras operaciones de orden superior. Esto es lo que Santa Teresa llama separación del espíritu y del alma, de forma que el alma permaneciendo aún en el cuerpo, pueda a través de su espíritu irradiar en todas direcciones «como el sol, —dice ella,— estándose en el cielo, que sus rayos tienen tanta fuerza, que no mudándose él de allí, de presto llagan acá». A. FARGES, *Les phénomènes mystiques* pt.2 c.1 a.11 n.3 (Paris, Lethielleux 1923) t.2 p.145ss.

209 *Libro de la Vida* c.17 n.5.

210 *Séptimas Moradas* c.4 n.10.

Y puede llegar a tanto esto, que nos sugiera la idea de un desdoblamiento de la personalidad. Eso insinúa Watkin, cuando dice:

> ...at other times, however, during the act of this union, the Divine influx fills the higher functions of the soul alone and leaves the lower body-informing functions in their natural operation. When this is the case, the soul has the experience of a double life, almost of a double personality.[211]

El alma puede estar allá en su centro perfectamente en paz, y las potencias andar alborotadas.[212] Notemos aquí de paso que no se trata de una distinción real de las potencias entre sí o con la sustancia del alma. Esta es una cuestión filosófica, que no importa para el problema. Si esas distintas operaciones, que es lo único de que habla Santa Teresa, suponen también potencias realmente distintas, Santa Teresa al menos no nos lo dice. Desde luego no creo se puedan tomar sus palabras, como argumento para ninguna sentencia particular. En ambas sentencias, distinción y no distinción real, tienen sentido y valor sus afirmaciones.[213]

Podemos resumir nuestro análisis, hasta el momento presente, diciendo: a) que los nombres que ella aplica al centro del alma, designan claramente algo del orden de la esencia, por contraposición a todo lo que en el alma se pudiera llamar superficial, exterior, periferia, asequible, fácilmente inteligible, etc. b) que ese centro es algo también distinto de las potencias del alma, c) que esta distinción consiste principalmente, no en una verdadera escisión del alma, sino sólo en una diversidad de operaciones.

b. *Aspecto dinámico.*

Ha insistido tanto la Santa en el carácter de profundidad, de hondura, de intimidad, que tiene el centro del alma, que llega ella a temer no crean, que ese centro del alma sea algo oscuro, como un sótano o un calabozo:

211 E. J. Watkin, *The philosophy of Mysticism* c.12 p.313.

212 *Séptimas Moradas* c.2 n.10s.

213 En este sentido nos parece exagerado el ataque del P. Crisógono de Jesús Sacramentado a la afirmación de Scaramelli. «Erró, —dice,— profundamente Scaramelli al negar transcendencia en mística a la cuestión de las relaciones entre la sustancia del alma y sus potencias. Hasta en las obras de aquéllos que escribieron con menos preocupaciones filosóficas, como Santa Teresa, palpita vigorosa dando consistencia y luz a las más arcanas doctrinas de la unión con Dios» *(San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria* t.1 c.2 p.78).

> Porque nos importa mucho, hermanas, que no entendamos que es el alma alguna cosa oscura; que, como no la vemos, lo más ordinario debe parecer que no hay otra luz interior sino ésta que vemos, y que está dentro de nuestra alma alguna oscuridad.[214]

Al contrario, ese centro del alma es todo

> ...un mundo interior, adonde caben tantas y tan lindas moradas...; y así es razón que sea, pues dentro de esta alma hay morada para Dios.[215]

Bajo el colorido de muy variadas imágenes, describe ella la intensa vida interior y actividad incesante de ese centro. Pero, porque la palabra centro tiene un sentido obvio espacial de estancia o de sala, convendrá primero, siguiendo la alegoría de Teresa, examinar quiénes pueden entrar en esta sala. Porque la gente a quienes está vedado entrar en este centro y las que pueden nos van a dar a conocer mejor la naturaleza de ese misterioso lugar.

Y lo primero, y en esto no nos vamos a detener por ser demasiado claro, no pueden entrar aquí, ni penas, ni gozos;[216] ni sentidos, que todos están dormidos;[217] ni la imaginación;[218] ni la melancolía, que está en la imaginación;[219] ni aquí llega alboroto alguno, porque no llegan las pasiones; [220] ni puede entrar ninguna clase de sabandijas.[221]

Es decir, que hay que excluir del alma toda clase de operación, que sea en algún modo material o sensible. Lo que muy largamente enseña S. Juan de la Cruz, en la *Subida* y en la *Noche*, procurando descarnar el alma de toda imagen y elemento sensible.

No puede entrar en ella el demonio. Este centro es

> ...de otra región de las que él puede señorear.[222]

La razón es que el demonio no puede actuar en el alma, si no es a través de los sentidos, tanto exteriores como interiores; pero en

214 *Séptimas Moradas* c.1 n.3.
215 *Séptimas Moradas* c.1 n.5.
216 *Moradas Quintas* c.3 n.4.
217 *Moradas Quintas* c.1 n.12.
218 *Moradas Quintas* c.3 n.4.
219 *Moradas Sextas* c.2 n.7.
220 *Cuartas Moradas* c.2 n.1.
221 *Moradas Quintas* c.1 n.5.
222 *Moradas Quintas* c.1 n.5. *Moradas Sextas* c.2 n.6. *Séptimas Moradas* c.3 n.10.

las potencias espirituales, como entendimieto y voluntad, sólo indirectamente. Pero la vida que se desarrolla en este centro es superior a todo eso:

> Aquí, por agudas que son las lagartijas, no pueden entrar en esta morada; porque ni hay imaginación, ni memoria, ni entendimiento que pueda impedir este bien. Y osaré afirmar que, si verdaderamente es unión de Dios, que no puede entrar el demonio, ni hacer ningún daño; porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osará llegar, ni aun debe de entender este secreto.[223]

Parece evidente que el alma misma sí podrá entrar. Este es el significado del recogimiento interior. Pero en el Castillo hay muchas moradas. ¿Hasta dónde puede el alma penetrar con sus medios naturales?

> Pues, tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disparate; porque, si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como sería desatino decir a uno que entrase en una pieza, estando ya dentro. Mas habeis de entender, que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo, que es adonde están los que le guardan, y que no se les da nada de entrar dentro, ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar, ni quién está dentro, ni aun qué piezas tiene.[224]

Otras veces es el gran Rey que está en el centro del alma, que como buen pastor, con un silbo llama a los sentidos y potencias, que se habían ido fuera y andaban con gente extraña, para que se tornen a su morada.

> Y tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores, en que estaban enajenados y métense en el castillo.[225]

Sin embargo, esto es verdad hablando hasta cierto grado de recogimiento interior. Cuando Santa Teresa habla del mismo centro del alma, afirma repetidas veces y en diversas formas, que ahí no puede entrar el entendimiento, ni la voluntad, ni en una palabra, el hombre, cuando quiere, por más que haga.

223 *Moradas Quintas* c.1 n.5.

224 *Moradas Primeras* c.1 n.5.

225 *Cuartas Moradas* c.3 n.2s.

Esto tiene dos sentidos. Entrar el alma en el centro de sí misma, parece que no significa más que tener conciencia de ese centro y de las operaciones que en él se realizan. Ya que el sentido de entrar, aplicado al alma, tiene que referirse a sus operaciones espirituales conscientes. Es decir, que el entendimiento en sus operaciones naturales, no puede entrar, esto es, no puede ser consciente ni conocer el centro del alma y sus funciones. Igualmente la voluntad, se dirá poder entrar en este centro, si ella libremente pudiera despertar esa conciencia. Decir que esta conciencia es del todo ajena a la voluntad del alma, viene a ser lo mismo que decir que la voluntad no puede entrar aquí. Y como al fin el alma es su entendimiento y su voluntad, decir que el alma no puede con sus fuerzas naturales tener esta experiencia interior, es lo mismo que decir que el hombre por más que quiera no puede entrar aquí:

> Paréceme que nunca lo he dado a entender como ahora, porque para buscar a Dios en lo interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas, como dice San Agustín que le halló, después de haberle buscado en muchas partes), es gran ayuda, cuando Dios hace esta merced. Y no penseis que es por entendimiento adquirido, procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por imaginación imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de meditación, porque se funda sobre verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mismos; mas no es esto, que esto cada uno lo puede hacer (con el favor del Señor, se entiende todo). Mas lo que digo es en diferente manera; y que algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor; que no fué por los oídos, que no se oye nada, mas siéntese notablemente un recogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor.[226]

Antes que el entendimiento comience a pensar en Dios, es decir, antes que él comience a obrar por sí mismo, por este modo de «entendimiento adquirido», ya se encuentra con Dios en el centro. Cuando ella dice que el entendimiento no puede entrar, lo dice en sus operaciones connaturales. De la voluntad se puede decir lo mismo. Sigue hablando del mismo recogimiento del alma y dice:

> Paréceme que he leído, que como un erizo o tortuga, cuando se retiran hacia sí; y debíalo de entender bien quien lo escribió. Mas éstos, ellos

226 *Cuartas Moradas* c.3 n.3.

se entran cuando quieren; acá no está en nuestro querer, sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced.[227]

No entra tampoco aquí el alma cuando quiere, es decir, no entra aquí la voluntad del hombre en su modo natural de obrar. Lo único que puede la voluntad es no impedir, no oponerse a esta entrada. El siguiente párrafo de las *Moradas Quintas* nos resume todo su pensamiento sobre este punto:

Ahora me acuerdo sobre esto que digo, de que no somos parte, de lo que habeis oído que dice la Esposa en los Cantares: *Llevóme el Rey a la bodega del vino* [Cant 1,3], o *metióme*, creo que dice. Y no dice que ella se fué. Y dice también que andaba buscando a su Amado, por una parte y por otra. Esta entiendo yo es la bodega donde nos quiere meter el Señor, cuando quiere y como quiere; mas por diligencias que nosotros hagamos, no podemos entrar. Su Majestad nos ha de meter y entrar Él en el centro de nuestra alma, y, para mostrar sus maravillas mejor, no quiere que tengamos en ésta más parte de la voluntad, que del todo se le ha rendido, ni que se le abra la puerta de las potencias y sentidos, que todos están dormidos; sino entrar en el centro del alma sin ninguna, como entró a sus discípulos, cuando dijo *Pax vobis* [Io 20, 19], y salió del sepulcro sin levantar la piedra. Adelante vereis cómo Su Majestad quiere que le goce el alma en su mismo centro, aun más que aquí mucho en la postrera morada.[228]

Notemos de paso, cómo la Santa habla indiferentemente de entrar el alma o entrar Dios en el centro, y pasa de una manera a otra de hablar, sin darse cuenta. Como evidentemente no se trata de nada espacial, sino de un encuentro consciente de Dios y del alma, lo mismo da decir que Dios encuentra al alma, es decir, que Dios se manifiesta al alma, que decir que el alma encuentra a Dios.

Dios es desde luego el único que puede entrar y salir y estarse en ese centro del alma.[229] Notemos que el sentido real de todas estas expresiones y maneras de hablar es que, puesto que las potencias del alma son los instrumentos con que ella se comunica con las criaturas, y trabaja con las imágenes derivadas de ellas, en pro-

227 L. c.

228 *Moradas Quintas* c.1 n.12.

229 En general todos los místicos concuerdan en esta experiencia, y, con unas palabras o con otras, vienen a decirnos que solo Dios puede entrar en lo íntimo del alma. De San Buenaventura es esta expresión: «Et quia 'solus Deus superior est mente humana', secundum sui *supremum*, solus Deus potest menti esse *intimus;* et ideo illabi spiritui rationali est divinae substantiae proprium». *In 2 Sent.* d.8 pt.1 q.2 concl. *(Opera omnia* [Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae 1885] t.2 p.227a).

porción de su distancia del centro, serán más sensibles y más superficiales, porque más se alejan de Dios, que está en el centro y es lo más espiritual. Y, al contrario, mientras las potencias tengan un ejercicio más superior y más espiritual, estarán más enraizadas en el centro y más cercanas de Dios.[230]

Resumiendo, este centro del alma es la misma esencia, en cuanto contradistinta de todas sus potencias y de su modo natural de obrar. No se excluye, sin embargo, la noticia de Dios, presente en el centro del alma. El hombre no puede producir esta presencia, que podríamos llamar conciencia experimental de Dios, líbremente cuando quiere, porque el alma por sí sola sólo puede trabajar con imágenes y abstracciones de las cosas sensibles, y nada de esto vale para hacernos sentir a Dios presente. El alma tiene por tanto que «subir sobre sí», subir sobre su manera natural de obrar. Pero de esta terminología no quiere Santa Teresa entender nada. Este recogerse, este ver a Dios dentro de sí, es anterior a que se comience a pensar en Dios.

Hemos llegado a la conclusión de que la diferencia entre el centro y las potencias superiores del alma está sólo en las operaciones, en una manera nueva de obrar, en que estas potencias se superan a sí mismas. Determinemos más concretamente esta actividad del centro. Santa Teresa dice, de una manera general, con frase profunda:

> ...en el centro y mitad de todas éstas [moradas] tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma.[231]

¿Qué es lo que Dios hace en ese centro? Puesto que El es el único que puede entrar en él, la actividad, que en él se desarrolle, será siempre suya. En realidad, si quisiéramos describir toda la vida, que se desenvuelve en este centro, tendríamos que hablar aquí de todos los fenómenos y experiencias místicas. La vida mística entera. Esto se sale, desde luego, de los márgenes de este capítulo. Vamos a limitarnos sólo a los pasajes, en que se nombra expresamente este centro.

a) Aquí es donde el alma tiene las experiencias místicas, expresadas por los sentidos espirituales, y más particularmente por medio de los contactos. Aquí siente el alma paz, quietud, suavidad,

---

230 E. J. Watkin, *The philosophy of mysticism* c.5 p.89.

231 *Moradas Primeras* c.1 n.3.

fragancia, calor, humo, agua celestial, goce de Dios, golpes o saetas como rayos. Aquí es donde se tiene «el hacerse uno con Dios», el comunicarse las Tres Personas. De aquí parte el vuelo del espíritu. Aquí se siente un grandísimo deleite, dolor agudísimo, herida de amor, etc. Recojamos algunas citas.

> ...cuando es servido [Su Majestad] hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad, de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia dónde, ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón, digo en su principio, que después todo lo hinche...[232]

> ...como comienza a producir aquella agua celestial de este manantial que digo, de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes, que no se pueden decir, ni aun el alma sabe entender qué es lo que se le da allí. Entiende una fragancia, digamos ahora, como si en aquel hondón interior estuviese un brasero, adonde se echasen olorosos perfumes: ni ve la lumbre, ni dónde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y aun hartas veces, como he dicho, participa el cuerpo.[233]

> ...acaece muchas veces por un pensamiento muy ligero, o por una palabra que oye de que se tarda el morir, venir de otra parte (no se entiende de dónde ni cómo), un golpe, o como si viniese una saeta de fuego. No digo que es saeta, mas cualquier cosa que sea, se ve claro que no podía proceder de nuestro natural. Tampoco es golpe, aunque digo golpe; más agudamente hiere. Y no es adonde se sienten acá las penas, a mi parecer, sino en lo muy hondo e íntimo del alma...[234]

> El vuelo del espíritu es un no sé cómo le llame, que sube de lo más íntimo del alma.[235]

> Este dolor [el que produce la herida del alma] no es en el sentido, ni tampoco es llaga material, sino en lo interior del alma, sin que parezca dolor corporal...[236]

Excluye la Santa, como vimos anteriormente, del centro del alma todos los sentidos, tanto interiores como exteriores, y para

---

232 *Cuartas Moradas* c.2 n.4.
233 *Cuartas Moradas* c.2 n.6.
234 *Moradas Sextas* c.11 n.2.
235 *Relación Quinta (Obras de Santa Teresa...* t.2: Biblioteca Mística Carmelitana 2 p.34).
236 *O. c. (Obras...* t.2 p.36).

explicar ahora los maravillosos misterios, que en él se desarrollan, recurre de nuevo a los sentidos. Evidentemente que los entiende aquí de forma muy distinta.

Mirad, entendedme, que ni se siente calor, ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas; sino para dároslo a entender. Y entiendan las personas que no han pasado por esto, que es verdad que pasa así y que se entiende, y lo entiende el alma más claro que yo lo digo ahora. Que no es esto cosa que se puede antojar...[237]

b) Se producen además en el centro del alma otras experiencias, que Santa Teresa expresa en una forma más espiritual: Visiones intelectuales, Matrimonio espiritual, hablas de Dios al alma. Aquí se le comunica un gran secreto, y le hablan las Tres Divinas Personas.

Pues, cuando Su Majestad es servido de hacerle [al alma] la merced dicha de este divino matrimonio, primero la mete en su morada, y quiere Su Majestad que no sea como otras veces que la ha metido en estos arrobamientos, que yo bien creo que la une consigo entonces, y en la oración que queda dicha de unión, aunque no le parece al alma que es tan llamada para entrar en su centro, como aquí en esta morada, sino a la parte superior.[238]

Aquí se le comunican todas Tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras, que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría Él y el Padre y el Espíritu Santo a morar en el alma, que le ama y guarda sus mandamientos [Io 14, 23].[239]

...en el matrimonio espiritual muy menos [hay memoria de nada corporal], porque pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios, y a mi parecer no ha menester puerta por donde entre.[240]

Aparécese el Señor en este centro del alma, sin visión imaginaria, sino intelectual, aunque más delicada que las dichas, como se apareció a los Apóstoles, sin entrar por la puerta, cuando les dijo: *Pax vobis* [Io 20, 19]. Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante, y el grandísimo deleite que siente el alma, que

237 *Cuartas Moradas* c.2 n.6.
238 *Séptimas Moradas* c 1 n.5.
239 *Séptimas Moradas* c.1 n.6.
240 *Séptimas Moradas* c.2 n.3.

> no sé a qué compararlo, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo, por más subida manera que por ninguna visión ni gusto espiritual.[241]

En el centro se desarrolla toda la exuberante vida mística del alma. Hay en ella unos nuevos sentidos espirituales, y un modo nuevo de obrar las potencias: un nuevo modo de entender y amar. San Buenaventura insiste, como es sabido, más en el amor que en el conocimiento, como operación de esa punta del alma o de ese centro, que él llama frecuentemente *vertex affectus.* De las operaciones que ahí se realizan dice, por ejemplo:

> ...ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva, et omnes oportet relinquere, et in vertice est unio amoris, et haec omnes transcendit.[242]

Y un poco más adelante dice que hay que

> ...superferri omnibus sensibus, omnibus operationibus intellectualibus, quae sunt cum phantasmatibus annexis, dimittere etiam angelicas intelligentias...[243]

Algunos modernos, especialmente psicólogos, insisten casi exclusivamente en el elemento voluntad o tendencia. Maréchal cita y en parte aprueba algunos de los puntos de vista de E. Recéjac en su tesis *Essai sur les fondements de la connaissance mystique.*

> Voilà bien le travail intérieur du mysticisme: la Volonté aspirant à l' Absolu, luttant à la fois contre la conscience empirique et s' y appuyant symboliquement, cherchant à se passer même de symboles, arrivant en fin à une insconcience où ne subsiste plus que le désir avec une assurance de pureté morale qui équivaut à la possession de l' Absolu.[244]

En Santa Teresa la vida y actividad de este centro es mucho

---

241 L. c.

242 S. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* coll. 2 n.29 *(Opera Omnia* t.5 p.341a).

243 *O. c.* n.32 *(Opera omnia...* t.5 p.342a).

244 E. RECÉJAC, *Essai sur les fondaments de la connaissance mystique* (Paris 1896) p.61 nota. Citado por J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques* t.1. 2e édit. 2 pt.2 (Paris, Desclée 1938) p.157.

más complicada, quizás porque su mística es la vida realmente vivida y no unas abstracciones reflejas sobre la mística.

Con todo lo que hasta aquí hemos dicho, nos podemos formar una idea completa de lo que Santa Teresa entiende por el centro del alma. Pero tenemos todavía otro testimonio que nos va a confirmar y dar más luz en nuestra interpretación.

Ya sabemos que la Santa aplica a este centro del alma otros muchos nombres: *esencia del alma, espíritu del alma,* o simplemente, *espíritu.* Ya también hemos dicho lo que es ese espíritu. Ahora, al final de ese estudio, podemos puntualizar mejor ese concepto. En las *Séptimas Moradas* nos habla del proceso cómo el alma llega a hacerse puro espíritu, antes de que pueda llegar a la unión. Consiste en librarla de todo lo que es corpóreo:

> ...porque, como las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros, de tal manera debían hacer la operación en aquellas almas, que están ya dispuestas, que apartase en ellos todo lo que es corpóreo en el alma, y la dejase en puro espíritu, para que se pudiese juntar en esta unión celestial con el espíritu increado...[245]

De forma que un alma que se aparta de todo lo corpóreo, que hay en ella, es puro espíritu. Esta frase da la clave a toda la distinción entre alma y potencias, y nos esclarece la naturaleza del centro y la actividad que en él se desarrolla. Con él se explican también, por qué no pueden entrar en este centro ni las potencias, ni los sentidos, que quedan como dormidos, o como dice en otros pasajes, fuera embobados, contemplando lo que allí pasa. Una buena explicación de esto trae Watkin:

> For that central life is freest of limits and in it therefore the Unlimited is peculiarly present. Thus God dwells especially in the centre of the soul.[246]

El alma es una y simple. Cuando esta alma obra con su modo natural de obrar, tomando sus imágenes e ideas de las cosas sensibles, y actuando con la fantasía, podemos decir que esta alma en cierta manera se materializa: esto es estar el alma llena de cosas corporales. Pero, cuando se despoja de todo lo material, no sólo en

---

245 *Séptimas Moradas* c.2 n.7.

246 E. J. WATKIN, *The philosophy of mysticism* c.5 p.99.

cuanto al objeto de sus operaciones, sino también en cuanto al modo de obrar, y percibe las realidades sobrenaturales, que son puro espíritu: Dios, la gracia, la inhabitación, etc., y las percibe por un proceso nuevo, en el que no se trabaja con nada material abstraído de los sentidos, tenemos un alma espiritualizada, en cuanto al objeto de esos actos y en cuanto al modo de obrar, la tenemos hecha «puro espíritu». Es decir, hemos llegado al centro del alma, a la sala más principal, a la operación más sutil, a la visión más profunda, que puede tener el alma, a lo más íntimo...[247]

Este es el sentido de todo el largo proceso de purificación del alma en sus potencias inferiores y superiores, que encontramos, por ejemplo, en S. Juan de la Cruz, antes de que el alma llegue a la verdadera contemplación de Dios. Que no es solamente un proceso ascético o moral, sino que tiene también una parte muy principal de psicológico y aun de ontológico.

Podemos resumir nuestro análisis, diciendo que para Santa Teresa, el entendimiento, memoria y voluntad son las potencias del alma, en cuanto actúan, en un modo connatural, sobre los objetos sensibles o sobre los espirituales, por abstracción de las cosas sensibles.

Centro del alma es, en su aspecto estático, la esencia del alma, en cuanto se distingue de las potencias obrando en su modo connatural humano. Y en su aspecto dinámico es la misma alma,

---

247 En este punto creo será de interés para el lector, que citemos aquí la opinión de un gran psicólogo, W. James, sobre esta operación del alma, o, como él la llama, esta nueva clase de conciencia, que sobrepasa el raciocinar consciente y el conocimiento experimental basado en los sentidos. No es que hagamos nuestra la opinión, pero hay puntos fundamentales de contacto en el detalle con lo que vamos diciendo. Dice así: «They [las experiencias de los estados místicos] break down the authority of the non mystical or rationalistic consciousness, based upon the understanding and the senses alone. They show it to be only one kind of consciousness. They open out the possibility of other orders of truth, in which, so far as anything in us vitally responds to them, we may freely continue to have faith (W. JAMES, *The varieties of religious experience* [London, Longmans... 1907] p.423).

De hecho él identifica el centro de los místicos con el subconsciente, pero reconoce que en él se elaboran las intuiciones místicas, que superan todo conocimiento racional o sensible.

H. Delacroix refiere también el centro a la subconciencia. Dice, por ejemplo, que el subconciente «rend compte de tous les caracteres que les mystiques atribuent a leurs visions et paroles intérieurs» y también que, «il n' est pas plus difficile d'y rattacher ces grandes intuitions confuses, magnifiques et inattendues qui émergent soudain couvrant d' ombre la conscience ordinaire du moi et des choses» (*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens* [Paris 1908] p.405.Citado por J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques* t.1. 2e edit. pt.2, 3 p.156).

J. Howley la llama supra-conciencia, pero también pone en ella una quasi-intuición, que es según él la que nos muestra «the existence of the psychic region normally beyond consciousness. This is the ground or depth of Tauler, the apex mentis of Blossius, the fine

cuando de un modo inefable, nuevo, (podríamos decir experimental o por intuición) del todo distinto del modo ordinario de obrar, percibe y ama las realidades sobrenaturales y especialmente a Dios presente en el alma. Este modo de operar nuevo es lo que con otros términos se ha llamado operación de la sustancia, no de las potencias. Es cuestión sólo de nomenclatura.

El P. Nazario comenta así estas mismas conclusiones:

...la doctrina de los toques sustanciales, entendida en el sentido auténtico, que venimos dando a la mística, es inarmonizable con la supuesta dificultad de que el alma sea incapaz de obrar sin las potencias. En la mística, tenemos gustos, tactos, percepciones, que tendrían completa explicación con una teoría partidaria de la inmediata operación de la sustancia.

Y estamos de nuevo en uno de los puntos centrales de la discordia entre dos escuelas místicas. La intelectualista ve en esto la negación de una de sus tesis fundamentales; y de aquí que tome, desde los comienzos del sistema, una posición excesivamente cauta y antiexperimental, tremendamente acentuada.[248]

Notemos que, al establecer estas conclusiones, estamos tocando, a la vez que el lugar de la inhabitación de Dios en el alma, lo que, con más propiedad teológica, podemos llamar el punto de inserción de lo sobrenatural en el alma y el centro íntimo de irradiación de la nueva vida divina, que recibimos en la justificación. Es éste un aspecto que hace resaltar el P. Eugenio del Niño Jesús:

En conclusión, si Dios está realmente presente en todo nuestro ser, que sostiene, como si fuese el alma de nuestra alma y la vida de nuestra vida, su presencia con todo, como Huésped y Amigo, está localizada en las profundidades del alma, ya que es la parte espiritual más íntima del alma donde difunde directamente su vida divina, y mediante la cual realiza en todo el ser humano sus operaciones espirituales.[249]

Vamos a concluir este estudio con una síntesis de Watkin en

---

point de l' esprit of St. Francis de Sales, the intelligentia of Blessed Albertus Magnus, the names vary for this ultraviolet region of mental vision» (*Psychology and mystical experience* [London 1920] pt.1 c.4 p.165).

248 NAZARIO DE SANTA TERESA, *La Psicología de Santa Teresa* c.9 p.268.

249 M. EUGENIO DEL NIÑO JESÚS, *Quiero ver a Dios. Síntesis de la espiritualidad a través de Las Moradas de Santa Teresa*. Traducción del francés por el P. BERNARDINO DE SAN JOSÉ (Vitoria, Ediciones El Carmen 1951) pt.1 c.2 p.29.

la Introducción al capítulo quinto de su obra. Creo sintetiza bien lo que vamos explicando:

> Me parece justificable, y contribuye grandemente a la claridad, el usar el término *ego*, pasa indicar este *central selfhood*, fuente de la unidad individual de la persona. Este centro es de donde proceden todas las diferentes funciones del alma, como los rayos, del sol, y es llamado por los místicos centro del alma, o fondo del alma, o sindéresis. Y puesto que este centro is the least condicioned by the limitation of sense, it is nearest to the Unlimited Being and Action, in which He is most inmanent. It is in the centre that He dwells in an especial fashion, because there are fewer limits of non-being to bar Him out. It is in and from the centre that He acts in the soul. Of this centre or synderesis our knowledge is mainly indirect.
>
> De este centro proceden la intuición y la volición radical. Estas dos funciones son generalmente subconscientes y sólo aparecen en la conciencia en determinadas ocasiones. Most fully subconscious, however, is the centre or ground from which these cognitive and conative functions proceed. Hence the conscious manifestation of the divine being and activity in the soul involves as its concomitant, —its epiphenomenon, the entrance into consciousness of depths and functions normally subconscious,— an uprush from the subliminal, though by no means always entirely subconscious, even in man's normal and purely natural life[250]

Bien podemos decir que esas operaciones secretas son el actuar de la gracia y de la vida divina en las almas justificadas, y que el aflorar a la superficie, el brotar como *epiphenomenon* a la conciencia de esa vida interior normalmente subconsciente, es la experiencia mística.

### 3. Conclusiones

La primera cuestión que nos presentábamos, acerca del problema de la inhabitación, era el lugar donde se realiza. Lo que diríamos, con términos más teológicamente exactos, el punto de inserción de lo sobrenatural en el alma.

Evidentemente que todo lo que se diga del lugar de la inhabitación en sentido espacial tiene que ser metafórico, porque ni Dios, ni el alma están en el espacio. Admitiendo la metáfora, porque de

250 E. J. Watkin, *The philosophy of mysticism* c.5 p.91.

otra manera no podemos hablar en estas materias, el lugar de la inhabitación, o el punto en que Dios entra en contacto con el hombre en el orden sobrenatural, o la parte del alma en donde se obra la unión de Dios con el alma, tiene que tener una capital importancia en nuestro problema.

Según lo que acabamos de exponer en Santa Teresa, este punto de inserción de lo sobrenatural, este punto de contacto donde se obra la unión y la transformación en Dios, es la sustancia del alma, en la raíz de su más profunda actividad. Esta profunda actividad del alma, donde Dios habita, es superior a toda otra actividad, que el alma pueda realizar, en su modo natural de obrar.

Luego Dios habita en el alma, en cuanto ésta es una esencia, capaz de realizar, o que de hecho realiza (después determinaremos en qué forma) actos totalmente ajenos y superiores a su modo natural de obrar.

Ya en estas conclusiones se apunta una solución a nuestro problema: Dios habita en la esencia, es decir, en la fuente de la actividad transcendente, o en esa misma actividad, transcendente con respecto a la actividad normal.

La inhabitación y la unión se vislumbran aquí bajo la forma de una vida, digamos divino-humana. Porque decir que Dios habita en ella, es lo mismo que decir, que es vida divina; y decir que es la vida que brota del centro del alma, es lo mismo que decir que es vida fundamentalmente humana. Pero ya tendremos después ocasión de puntualizar más estos conceptos.

## II

## Dios Presente en el alma

**Sumario.**—A. El sentido de la presencia de Dios.—B. Los sentidos espirituales.—C. El oído espiritual.—D. La vista espiritual.—E. El tacto espiritual.—F. Conclusiones.

> ...este castillo tiene, como he dicho, muchas moradas, unas en lo alto, otras en lo bajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma (*Moradas Primeras* c.1 n.3).

### A. El sentido de la Presencia de Dios

**Sumario.**—1. La presencia de Dios sentida, hecho fundamental de los estados místicos.—2. La presencia de Dios difusa y su explicación psicológica.

> Entiende el alma, por una manera muy fuera de entender con los sentidos exteriores, que está ya junto cabe su Dios, que, con poquito más, llegará a estar hecha una misma cosa con Él por unión (*Camino de Perfección* c.31 n.2).

#### 1. La presencia de Dios sentida, hecho fundamental de los estados místicos

En la Introducción dedicamos unas líneas al problema de la esencia de los estados místicos. Ya creo dijimos que, aun en este punto tan fundamental, no hay un acuerdo perfecto entre las diversas corrientes teológicas. El único punto, en que se puede decir que lo hay, es en que la presencia de Dios sentida es estado místico. Sin embargo, yo creo que se ha de decir más: el sentimiento de la presencia de Dios es el elemento constitutivo de los estados místicos. Son muchos los autores que defienden este punto de vista.

Si prescindimos de teorías teológicas preconcebidas, y nos atenemos a la experiencia de los místicos, diremos con el P. Nazario de Santa Teresa:

> Lo que siempre queda como permanente, en el hecho o en el estado místico, es una percepción de presencia, continua o interrumpida, la intuición experimental de que se está en contacto de algo *extraordinario*.[251]

Y como no tienen ningún prejuicio teológico de escuela, sino que van a la pura experiencia, los psicólogos modernos ponen este elemento como característico de todo estado místico. Bennet define la mística:

> way of life in which the conspicous element is the inmediate experience of God.[252]

Pratt igualmente reduce su definición de misticismo a una presencia de Dios sentida, aunque, como entiende misticismo en un sentido mucho más amplio que nosotros, hace las convenientes reservas sobre lo que entiende por Dios.

> The sense of the presence of a Being or Reality through other means than ordinary perceptive process or reason.[253]

Thouless, ateniéndose más al concepto católico, viene a definir el misticismo por la contemplación, y ésta, según la expresión de los místicos, es

> ...una percepción inefable de Dios, un conocimiento experimental de Dios, que habita en el alma...[254]

Se podrían acumular otras muchas referencias.

Si al fin no hay unanimidad entre los doctores católicos, en en este punto al menos, como hemos indicado, todos reconocen que este sentido de la presencia de Dios es un estado místico. Para nuestro intento basta esto.

Fácilmente comprenderemos que, si en el fondo de todos los fenómenos místicos, hay en una forma o en otra una percepción de la presencia de Dios, ésta tendrá necesariamente que ser muy distinta, según sean los diversos estadios de desenvolvimiento del estado místico en que se dé. No ha de ser lo mismo la presencia de Dios, al comienzo de la oración de quietud, que después del matri-

---

251 NAZARIO DE SANTA TERESA, *La psicología de Santa Teresa* c.9 p.258.

252 CH. A. BENNET, *A philosophical study of mysticism* (New Haven, Yale University Press 1923) p.7.

253 J. B. PRATT, *The religious consciousness. A psychological study* (New York, Macmillan Press 1930) p.337.

254 R. H. THOULESS, *An Introduction to the psychology of Religion* (New York, Macmillan Press 1923) p.225.

monio espiritual. Esto, que a priori podemos conjeturar, lo vemos plenamente confirmado con la experiencia. Demos un ejemplo, para que vayamos fundados en la de Santa Teresa.

> ...vi cabe mí, o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no ví nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo, y veía ser Él el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, dióme gran temor al principio, y no hacía sino llorar...
>
> No es como una presencia de Dios, que se siente muchas veces, en especial los que tienen oración de unión y quietud, que parece, en queriendo empezar a tener oración, hallamos con quien hablar, y parece entendemos nos oye por los efectos y sentimientos espirituales, que sentimos de gran amor y fé...[255]

En la *Relación Quinta* al P. Rodrigo Alvarez, señala también esta distinción entre los diversos modos de sentir la presencia de Dios.

> Otra oración me acuerdo, que es primero que la primera que dije, que es una presencia de Dios, que no es visión de ninguna manera, sino que parece que cada y cuando, al menos cuando no hay sequedades, que una persona se quiere encomendar a Su Majestad, aunque sea rezar vocalmente, la halla.[256]

Montmorand ve en estas citas una presencia de Dios que él califica de

> ...sensation diffuse de la présence de Dieu, caractéristique de tous les états d' union mystique.[257]

Dijimos en el Prólogo o Presentación de nuestro trabajo cómo Amor Ruibal establece la clasificación de los estados místicos a base de la presencia de Dios. Las cuatro etapas, que señala, las comenta así el P. Nazario:

> El primer grado de presencia «responde a un estado psicológico de iniciación en la presencialidad sobrenatural...» No hay percepción directa, sino indirecta de Dios; pero sí, *objetiva*, a través de los efectos que causa en el alma.[258]

---

255 *Libro de la Vida* c.27 n.2. 4.

256 *Relación Quinta (Obras...* t.2 p.38).

257 M. DE MONTMORAND, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* c.4 p.121.

258 NAZARIO DE SANTA TERESA, *La psicología de Santa Teresa* c.9 p.264.
El P. Garrigou-Lagrange parece no admitir más presencia de Dios, que la que se nos da por los efectos creados, que Dios produce en el alma. Dice que todos los místicos afirman

Es una percepción no definida de la presencia de Dios. En los otros tres grados la presencia es definida. Y conforme esta presencia va creciendo, va eliminando todo lo discursivo, para terminar, podemos añadir nosotros, en una intuición de Dios presente.

Pratt dijimos que incluía todo el misticismo bajo esa experiencia de Dios presente. Distingue en él dos etapas, e insiste mucho en esta distinción.

Una es la etapa, digamos, normal, moderada, que se puede encontrar en tipos perfectamente equilibrados, y la otra, la extrema, que encontramos sólo en los llamados grandes místicos. Evidentemente que entre las dos etapas hay una gran diferencia. No precisamente, porque una sea normal en personas equilibradas, y la otra incluya cierta connotación a la patología, aunque no siempre se pueda decir patológica, sino, porque, y en este sentido vamos a aceptar esta división, en el primer estadio es sólo la presencia de Dios lo que se percibe, mientras que en los otros, a más de la presencia, que da unidad a todo el proceso místico, es el mismo Dios el que se deja percibir, y proporciona con ello un contenido mucho más rico a la experiencia mística.

Esto concuerda con lo que hemos dicho de Teresa. La primera percepción que experimenta de la presencia de Dios es indirecta y difusa. Conforme ésta se hace más directa, más clara y más precisa, la comienza también ella a interpretar más concretamente, aplicándole el vocabulario intuitivo de los sentidos: visión, audición, tacto, etc. Con esto da origen a los que se han llamado en mística sentidos espirituales.

Estas consideraciones nos llevan a establecer una gran división en la percepción de la presencia de Dios: a) Sentido difuso de la presencia de Dios. b) Dios presente percibido por los sentidos espirituales.

### 2. La presencia de Dios difusa y su explicación psicológica

Comencemos, pues, nuestro estudio por esta presencia de Dios difusa. Pratt distingue en toda percepción de presencia dos elemen-

---

que perciben a Dios, no en sí mismo, sino en el efecto de su acción en nuestras almas, especialmente en la suavidad del amor que El les hace experimentar. En confirmación aduce a Santa Teresa en el texto antes citado del capítulo 27 de la *Vida*. Podía haber citado no sólo la segunda parte del texto, sino también la primera, y hubiera visto cómo hay también otra clase de presencia (*Perfection chrétienne et contemplation* c.4 a.4 p.331ss).

tos: a) un contenido inmediato, ya sea de tipo sensación, o ideológico o lógico, b) y una referencia al exterior. Es por tanto algo más que el fenómeno en sí mismo. Además de esas líneas sensibles que percibimos, una parte muy importante de la percepción es el reconocimiento implícito de la presencia del objeto: esto es algo más que el puro contenido psíquico. Tenemos un sentido de objetividad. Los místicos tienen la certeza de que el ser que experimentan es algo más que la experiencia misma.[259]

Si examinamos ahora cuáles son las causas reales inmediatas, que contribuyen a la producción en nosotros de esa certeza de la presencia de otra persona u objeto, veremos que no son precisamente las percepciones externas, consideradas en sí mismas (percepciones visuales, auditivas, etc.), sino un complejo sensorio-motor de reacciones, que comunmente se siguen a estas percepciones. Así lo afirma Leuba, y lo demuestra experimentalmente en casos anormales, en que el organismo no responde adecuadamente, es decir, no hay esas reacciones, aunque sí la percepción sensible de los sentidos, en cuyo caso el sentido de presencia se puede debilitar de forma, que aun llegue a desaparecer.[260] Por el contrario, si logramos excitar o reproducir ese complejo de reacciones, que acompañan a la presencia de determinada persona, se podrá sentir con perfecta claridad su presencia, sin que de hecho se dé la percepción sensorial. Es más, se puede dar el caso de que ese complejo de reacciones se asocien con otros estimulantes externos, y consiguientemente se provoquen después por ellos. El estimulante normal deja entonces de ser necesario.

En un ulterior estadio de desenvolvimiento, podríamos tener que el pensamiento, la sola idea de la persona o de esas percepciones sensoriales, que determinaron el complejo interior, sería suficiente para desencadenar en nosotros el proceso psicológico interno.

En la práctica de la presencia de Dios, cual se tiene en la meditación y contemplación, puede haber un proceso semejante. En los primeros estadios de la vida espiritual se esfuerza el alma por hacerse presente a Dios. Santa Teresa lo aconseja con frecuencia.

> Procurad luego, hija, pues estais sola, tener compañía. Pues ¿qué mejor que la del mismo Maestro, que enseñó la oración que vais a rezar?

259 J. B. Pratt, *The religious consciousness. A psychological study* p.350.

260 J. H. Leuba, *The psychology of religious experience* c.11 (New York, Harcourt 1929) p.288.

Representad al mismo Señor junto a vos, y mirad con qué amor y humildad os está enseñando; y creedme, mientras pudiereis, no esteis sin tan buen amigo.[261]

El modo de hacer esto no es por abstracciones, sino procurando sea de un modo concreto, como de visión.

No os pido ahora que penseis en él, ni que saqueis muchos conceptos, ni que hagais grandes y delicadas consideraciones con vuestro entendimiento; no os pido más de que le mireis. Pues ¿quién os quita volver los ojos del alma, aunque sea de presto, si no podeis más, a este Señor?[262]

Este actuarse en la presencia de Dios, de esa manera viva, y con el sentimiento de objetividad, que le proporciona el saber por la fé que Dios está realmente presente en nosotros, va formando interiormente su complejo sensorio-motor. En nuestra experiencia cotidiana, podemos apreciar que un actualizarse intensamente en la presencia de Dios excita inmediatamente en nosotros reacciones físicas, aun exteriores, como es una mayor compostura y reverencia en el cuerpo: instintivamente cerramos los ojos, etc. Sobre éstas se añaden las reacciones psíquicas afectivas, el respeto, el sentimiento de humildad, el de amor, etc. Precisamente la experiencia de la presencia de Dios en la mística está muy compenetrada del carácter emocional. Pues bien, Teresa nos enseña que la práctica de esta presencia es el mejor medio para llegar a que ya el Señor no se aparte de nosotros, es decir, a una presencia de Dios casi continua.

Si os acostumbrais a traerle cabe vos, y Él ve que lo haceis con amor, y que andais procurando contentarle, no le podreis, como dicen, echar de vos, no os faltará para siempre, ayudaros ha en todos vuestros trabajos le tendreis en todas partes...[263]

El sentido de objetividad, que reflejamente hemos conseguido, al representarnos a Dios presente, ayudados con lo que la fé nos enseña, se ha asociado con todo un extenso complejo de reacciones físico-psíquicas. En ocasiones de mayor tranquilidad, en que expontáneamente sentimos recogimiento, o una intensificación de amor o de respeto a Dios, el complejo físico-psicológico excitado nos pue-

261 *Camino de Perfección* c.26 n.1.

262 *O. c.* c.26 n.3.

263 *O. c.* c.26 n.1.

de hacer vivir de nuevo el sentido de la presencia de Dios, con la misma viveza o con mayor que la anteriormente experimentada.

Así se pueden entender algunas de las expresiones de la Santa, como por ejemplo:

> ...cuando esta alma dentro de sí quiere entrarse, en este paraíso con su Dios, y cierra la puerta tras sí a todo lo del mundo. Digo, quiere, porque entended que esto no es cosa sobrenatural, sino que está en nuestro querer, y que podemos nosotros hacerlo, con el favor de Dios...
>
> ...aunque sea por un momento solo aquel acuerdo de que tengo compañía dentro de mí, es gran provecho. En fin, irnos acostumbrando a gustar de que no es menester dar voces para hablarle, porque Su Majestad se dará a sentir cómo está allí.[264]

En el capítulo décimo de la *Autobiografía*, relata ella esta experiencia:

> Tenía yo algunas veces, como he dicho, aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré. Acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí, o yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión...[265]

La alusión, que al principio de la cita hace, parece referirse a lo que cuenta en el capítulo cuarto, de cómo

> Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración. Si pensaba en algún paso, le representaba en lo interior, aunque lo más gustaba en leer buenos libros...[266]

Cuando ya el alma se ha acostumbrado, y ese complejo interno es ya fácil de excitar, tenemos que le parece al alma que

> ...cada y cuando, al menos cuando no hay sequedades, que una persona se quiere encomendar a Su Majestad, aunque sea rezar vocalmente, le halla.[267]

---

264 *O. c.* c.29 n.4s.

265 *Libro de la Vida* c.10 n.1.

266 *O. c.* c.4 n.7.

267 *Relación Quinta (Obras...* t.2 p.38).

De esta clase de presencia se podrían citar otros muchos pasajes. Lo que no es tan fácil es señalar el límite entre esta clase de presencia y la otra, que dijímos al principio. Los extremos siempre son claramente distinguibles, mientras que las zonas medias son las difíciles de precisar.

Ella misma oscila y duda. Véase por ejemplo esta descripción, quizás la más completa y precisa que nos ha dejado de lo que es la presencia de Dios sentida. Sin embargo, no aparece claro, ni ella se determina por visión o por sentimiento de presencia. La descripción la hace a petición del P. Rodrigo Alvarez:

> La manera de visión, que v. m. me preguntó, es que no se ve cosa ni interior, ni exteriormente, porque no es imaginaria; mas, sin verse nada, entiende el alma quién es, y hacia dónde se le representa, más claramente que si lo viese, salvo que no se le representa cosa particular, sino como si una persona sintiese que está otra cabe ella, y porque estuviese a oscuras no la vemos, cierto entiende que está allí, salvo que no es comparación ésta bastante; porque el que está a oscuras, por alguna vía, u oyendo ruido, o habiendo visto antes la persona, entiende que está allí, o la conoce de antes; acá no hay nada de eso, sino que sin palabra exterior ni interior entiende el alma clarísimamente quién es, y hacia qué parte está, y a las veces lo que quiere significar. Por dónde o cómo, no lo sabe; mas ello pasa así; y lo que dura no puede ignorarlo; y cuando se quita, aunque más quiere imaginarlo como antes, no aprovecha, porque se ve que es imaginación y no presencia, que ésta no está en su mano...[268]

El otro extremo, a que nos referimos, es la visión intelectual. Aquí ya no se trata de un sentimiento indefinido de presencia, proyectada espacialmente y objetivada, sino de un ver—y naturalmente junto con el ver está la certeza irresistible de la presencia— que llevan consigo todas las percepciones directas inmediatas:

> Estando una vez con esta presencia de las Tres Personas, que traigo en el alma, era con tanta luz, que no se puede dudar el estar allí Dios vivo y verdadero, y allí se me daban a entender cosas, que yo no las sabré decir después. Entre ellas era cómo había la Persona del Hijo tomado carne humana y no las demás. No sabré, como digo, decir cosa de esto, que pasan algunas tan en secreto de el alma, que parece el entendimiento entiende como una persona que, durmiendo o medio dormida, le parece entiende lo que se habla.[269]

---

268 *Relación Cuarta (Obras... t.2 p.28s).*

269 *Relación Quinquagésimasexta (Mercedes de Dios) (Obras... t.2 p.79).*

Al dar una posible explicación psicológica en los primeros casos, no es nuestra intención negar una intervención de Dios; pero quizás del dato experimental no se pueda con certeza sacar ninguna otra conclusión. La intervención de Dios bien se puede realizar por medio de una gracia, que excita y hace revivir esos complejos internos, que dan el sentido de la presencia de Dios.

Por lo demás, este sentido de presencia no nos dice nada del modo de la inhabitación. Lo que interesa, para el estudio que vamos haciendo, es la presencia de Dios por medio de los sentidos del alma.

## B. Los sentidos espirituales

...parece ella tiene allá otros sentidos, como acá los exteriores... *(Relación Quinta: Obras...* t.2 p.32).

**Sumario.**—1. Lugar de los sentidos espirituales en la doctrina mística.—2. Importancia que les da Santa Teresa en sus obras.—3. No son obra de las potencias inferiores.—4. Delimitación del problema.

### 1. Lugar de los sentidos espirituales en la doctrina mística

Es de las cosas que más llaman la atención en la lectura de las obras místicas, el ver cómo se encuentran llenas de expresiones, tomadas de los sentidos corporales. Es el medio ordinario cómo los místicos expresan las inefables experiencias interiores.

No hay por qué nos detengamos en explicar que no se trata realmente de verdaderos sentidos espirituales. La expresión, tomada en un sentido literal, sería contradictoria. Evidentemente se habla de sentidos en el alma, por contraposición a los sentidos corporales, en un sentido puramente analógico. La analogía supone que el concepto entre los analogados se realiza en un sentido en parte verdadero, aunque inadecuadamente.

La parte verdadera, real, en que el concepto se aplica, se puede reducir a esta fórmula: Como el conocimiento de los sentidos es un conocimiento inmediato, directo, experimental, así el alma tiene en la experiencia mística un conocimiento inmediato, directo de Dios.[270] Este conocimiento se contrapone al conocimiento por abstracciones y deducciones, y se acerca, en cuanto puede, al modo de conocer de los sentidos. La razón psicológica de las expresiones de los místicos la da el P. Maréchal en esta nota:

> Descendus du sommet de l' extase, les mystiques, emprisonnés par l' étroitesse du langage ordinaire, se trouvent réduits, dès qu' ils veulent préciser leurs expériences transcendantes, à user d' expressions analogiques empruntées à la psychologie courante: ils mettent eux-mêmes en garde contre une interprétation littérale, matérielle, de ces formules symboliques. Celles-ci, d' ailleurs, tout inadéquates qu' elles soient, ne sont point arbitraires: il serait intéressant d' étudier de plus près les raisons qui en déterminèrent le choix.[271]

Si quitamos la metáfora, queda en la realidad objetiva un conocimiento intelectual nuevo, cuyo carácter propio es la inmediación, el ser directo. Pero no creamos que, por ser cinco los sentidos corporales, y usar los místicos expresiones tomadas de los cinco sentidos, se den también en el espíritu como cinco facultades nuevas de conocer. La misma experiencia única, según los grados de intensidad o de claridad que trae consigo, según las imágenes concomitantes que suscita, según los matices particulares que del objeto nos descubre, se interpreta con diferentes términos, tomados de diferentes sentidos.

En unos interesantes artículos de la Revue d' Ascétique et de Mystique estudia el P. K. Rahner la doctrina de los sentidos espirituales, especialmente en la Edad Media, y muy particularmente en San Buenaventura; pero a la vez hace un recorrido por toda la historia de estos sentidos en la teología y en la mística.[272] En estos

---

270 Aunque hablamos de conocimiento inmediato, directo, experimental, no queremos darle aquí a estas palabras su valor absoluto. Uno de los principales objetos de este capítulo es precisamente, si se trata de una verdadera experiencia del orden sobrenatural y de Dios, o si tenemos que contentarnos con una quasi-experiencia.

271 J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques* t.1. 2e édit. 2 pt.2, 2 p.134 nt.1.

272 K. RAHNER, *Le début d' une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène:* RevAscMyst 13 (1932) 113-145; *La doctrine des «sens spirituels» au Moyen Age, en particulier chez Saint Bonaventure:* RevAscMyst 14 (1933) 263-299.

artículos se puede ver, cómo la doctrina de los sentidos espirituales se ha desarrollado siempre, a lo largo de toda la literatura mística. Y, si no siempre ha tenido una misma importancia entre los místicos teóricos, siempre ha sido inevitable en la mística vivida, experimental.[273]

La doctrina de los sentidos espirituales, sistematizada, tal cual la expone Rahner en sus artículos, no se encuentra ciertamente, como él mismo dice, en los grandes maestros de la escuela mística española.[274] Sin embargo, ellos, quizás más que nadie, proporcionan la base experimental más amplia a esta teoría. San Juan de la Cruz en la *Subida* compara las cuatro maneras de aprehensión espiritual pura a los sentidos:

> Pero, porque estas aprehensiones se representan al alma al modo que a los demás sentidos, de aquí es que, hablando propia y específicamente, a lo que recibe el entendimiento a modo de ver (porque puede ver las cosas espiritualmente, así como los ojos corporalmente), llamamos visión; y a lo que se recibe como aprehendiendo y entendiendo cosas nuevas (así como el oído oyendo cosas no oídas), llamamos revelación; y a lo que recibe a manera de oir, llamamos locución; y a lo que recibe a modo de los demás sentidos, como es la inteligencia de suave olor espiritual, y de sabor espiritual, y deleite espiritual, que el alma puede gustar sobrenaturalmente, llamamos sentimientos espirituales.[275]

Conocido es el modo cómo San Juan de la Cruz explica las más altas comunicaciones de Dios por los tactos espirituales sustanciales.

### 2. Importancia que les da Santa Teresa en sus obras

Santa Teresa tiene en este punto, como en toda su mística, menos sistematización aún que San Juan de la Cruz, pero ofrece material más abundante y más espontáneo. Parente reconoce en Teresa la pretensión de basar todos los estados místicos en los sentidos espirituales.[276] Y cree que esto es debido a una influencia del misticismo anterior.

---

273 Para los antecedentes históricos de la teoría de los sentidos espirituales, remitimos al lector a los citados artículos del P. K. Rahner, y al artículo del P. J. MARÉCHAL, *Application des sens:* Dictionnaire de Spiritualité I,810-828.

274 K. RAHNER, *La doctrine des «sens spirituels» au Moyen Age, en particulier chez Saint Bonaventure:* RevAscMyst 14 (1933) 295.

275 *Subida del Monte Carmelo* l.2 c.23 n.3. *(Vida y Obras...* p.690s).

276 P. PARENTE, *The mystical life* c.3 n.45.

Puede ser que haya influído el ambiente místico, que rodeó a Teresa, a acentuar el valor de los sentidos espirituales. Pero quizás más que nada, contribuyó la imposibilidad que sentía de expresar sus experiencias de otra manera.

> Y de poco en poco dale Dios una noticia de sí, para que vea lo que pierde, de una manera tan extraña, que no se puede decir; porque ninguna hay en la tierra, a lo menos de cuantas yo he pasado, que se le iguale...[277]

Después de mencionar en las *Cuartas Moradas*, fragancias perfumes, brasero, lumbre, calor, humo oloroso, etc., se corrige:

> Mirad, entendedme, que ni se siente calor, ni se huele olor, que má delicada cosa es que estas cosas; sino para dároslo a entender.[278]

Este «para dároslo a entender» es la principal razón de esta manera de expresarse. A ello contribuiría no poco la falta de conceptos filosóficos, que pudiesen dar una más exacta y científica interpretación del fenómeno. Quizás contribuyó también el especial carácter de la Santa, en quien, junto con una poderosa afectividad, había una rica imaginación. Así juzga Benson el modo de hablar de Teresa:

> It was not that she did not perfectly know the truth of God's transcendence (it is foolish even to assert that), but that her mind being one of intense vividness and visualising power and her desire chiefly to impart to others what she herself received, she sought always to describe her intuitions in phrases of light and sound and form.[279]

Santa Teresa da sin duda gran importancia a los sentidos espiritales, sea cual sea la razón próxima de ello. Pero, desde luego, na hay que olvidar una razón más íntima aún. Si por sentidos espirituales entendemos un conocimiento inmediato de Dios, es natural que el progreso de ese conocimiento, desde lo más oscuro, al comienzo de la vida mística, hasta las claridades del éxtasis, y el estado de connaturalidad, que ese conocimiento adquiere, después del matrimonio espiritual, abarque toda la evolución espiritual del alma, y manifieste la trayectoria luminosa de la vida del místico.

---

277 *Relación Quinta (Obras...* t.2. p.35).

278 *Cuartas Moradas* c.2 n 6.

279 R. H. Benson, *Mysticism* p.45.

En este sentido se puede decir que Santa Teresa basa toda la vida mística en los sentidos espirituales, y con razón.

En todo el decurso de estos capítulos, vamos a citar abundantemente a la Santa, con continuas referencias a los sentidos espirituales, procurando interpretar el significado de cada una de esas experiencias. Como introducción al pensamiento de Teresa, vamos a dar en breves rasgos las líneas generales, comunes a toda clase de experiencias.

Y, antes que nada, me gusta recordar aquí las palabras que ella trae en las *Cuartas Moradas:*

> Podrá ser que en estas cosas interiores me contradiga algo de lo que tengo dicho en otras partes. No es maravilla, porque en casi quince años, que ha que lo escribí, quizá me ha dado el Señor más claridad en estas cosas de lo que entonces entendía, y ahora y entonces puedo errar en todo, mas no mentir; que, por la misericordia de Dios, antes pasaría mil muertes: digo lo que entiendo.[280]

Podrá equivocarse en lo que dice, o dar una interpretación torcida. Lo que no admite es que falsee, al escribir, sus experiencias. Y precisamente su experiencia directa es lo que vamos buscando.

Ya hemos dicho cómo los sentidos espirituales tienen claramente en Teresa un significado analógico. En esto no vamos a insistir.Es demasiado claro, para que necesite más explicación o más testimonios de la Santa.

### 3. No son obra de las potencias inferiores

Un segundo punto queremos dejar sentado desde el principio, y es que este nuevo modo de conocer, por medio de los sentidos espirituales, no es operación ninguna de las potencias inferiores. En un estado místico, se aplican los sentidos internos, principalmente la imaginativa, a objetos, ya sean sensibles, ya espirituales. En este sentido se pueden interpretar las conocidas expresiones de San Ignacio, en sus aplicaciones de sentidos. Para Santa Teresa está claro que no se trata aquí de ningún ejercicio de las potencias inferiores. En su penetrante visión psicológica, descubre, como en otra parte hemos comentado, una división interior del alma, y, mientras por una parte está sintiendo con los sentidos espirituales esas ínti-

280 *Cuartas Moradas* c.2 n.7.

mas experiencias, dice que sus potencias están como absortas, comtemplando lo que en el alma pasa:

> ...en ello mismo [este sentir interiormente del alma] se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina. Aquí no están las potencias unidas, a mi parecer, sino embebidas y mirando como espantadas qué es aquello.[281]

Este texto es de las *Cuartas Moradas.* Estamos, por consiguiente, todavía en las habitaciones más exteriores del Castillo, al comienzo de la vida mística. Pero la misma experiencia se encuentra en las moradas más interiores. Se trata ahora de un abrasarse el alma, por una centella de fuego, que ha saltado de ese brasero divino, que hay en el centro del alma. Esta siente un gran dolor, —acude de nuevo a los sentidos espirituales,— pero especifica, para evitar que sus palabras se entiendan en un sentido material:

> Porque este dolor sabroso, y no es dolor, no está en un ser...[282]

Añade que no puede caber duda de que esa operación no esté movida por el mismo natural de la persona, y concluye:

> Aquí están todos los sentidos y potencias sin ningún embebecimiento, mirando qué podrá ser, sin estorbar nada, ni poder acrecentar aquella pena deleitosa, ni quitarla, a mi parecer.[283]

Tenemos, por consiguiente, que esta experiencia, tanto en su momento inicial como en su desarrollo, es distinta de la operación connatural de las potencias.

Esta misma idea la vamos a ver confirmada, con las expresiones de ella acerca del lugar donde se tienen estas experiencias. Ya hemos hablado largamente sobre el centro del alma y su significado en las operaciones de la vida mística. Pues bien, los sentidos espirituales actúan siempre como en lugar propio en el centro del alma.

> Entiende una fragancia... como si en aquel hondón interior estuviese un brasero, a donde se echasen olorosos perfumes...[284]

---

281 *Cuartas Moradas* c.2 n.6.
282 *Moradas Sextas* c.2 n.4.
283 *Moradas Sextas* c.2 n.5.
284 *Cuartas Moradas* c.2 n.6.

Siéntese una suavidad en lo interior del alma tan grande... cuando no está el alma tan engolfada en esta suavidad, parece que todo el hombre interior y exterior conhorta, como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima, a manera de un gran olor...[285]

Es tan en lo íntimo del alma, y parécele tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor, y tan en secreto, que la misma manera de entenderlas, con las operaciones que hace la misma visión, asegura y da certidumbre no poder el demonio tener parte allí.[286]

Es sobre todos los gozos de la tierra, y sobre todos los deleites, y sobre todos los contentos, y más, que no tiene que ver adonde se engendran estos contentos, o los de la tierra, que es muy diferente su sentir, como lo tendreis experimentado. Dije yo una vez, que es como si fuesen en esta grosería del cuerpo, o en los tuétanos, y atiné bien, que no sé cómo decirlo mejor.[287]

...acaece muchas veces por un pensamiento muy ligero, o por una palabra que oye de que se tarda el morir, venir de otra parte (no se entiende de dónde ni cómo), un golpe, o como si viniese una saeta de fuego. No digo que es saeta, mas cualquier cosa que sea, se ve claro que no podía proceder de nuestro natural. Tampoco es golpe, aunque digo golpe; más agudamente hiere. Y no es adonde se sienten acá las penas, a mi parecer, sino en lo muy hondo e íntimo del alma, adonde este rayo, que de presto pasa, todo cuanto halla en esta tierra de nuestro natural, lo deja hecho polvos...[288]

Este dolor no es en el sentido, ni tampoco es llaga material, sino en lo interior del alma, sin que parezca dolor corporal.[289]

Esto no quita para que, a veces, estas experiencias de los sentidos espirituales sean de tal potencia, que redunden también en los sentidos exteriores, hasta producir una verdadera sensación en los órganos corporales. Pero esto no es lo ordinario, y aun en los casos en que se da, es distinto del fenómeno interior y una como repercusión o reflejo de él en el cuerpo.

En la conclusión del estudio del *Centro del alma,* decíamos que se trataba de un modo nuevo de operar que tiene el alma, sin

285 *Conceptos del Amor de Dios* c.4 n.2.
286 *Moradas Sextas* c.3 n.12.
287 *Moradas Quintas* c.1 n.6.
288 *Moradas Sextas* c.11 n.2.
289 *Relación Quinta (Obras...* t.2 p.36).

abstracciones, ni deducciones, ni imágenes, sino como por un contacto inmediato con el objeto. Este será por tanto el modo de actuar de los sentidos espirituales. Es muy notable a este respecto la siguiente experiencia de sentidos espirituales, atribuída por la Santa al demonio. La intervención del demonio en el alma deja en ella una inquietud. Esta inquietud es muy semejante, en cuanto al fenómeno psicológico, al sentimiento de paz o dulzura o gozo, que produce Dios.

> ...es una inquietud, que no se sabe entender de dónde viene, sino que parece resiste el alma, y se alborota, y aflige sin saber de qué; porque lo que él [el demonio] dice, no es malo, sino bueno.[290]

La interpretación de esta inquietud, que no es por nada consciente percibido por las potencias o sentidos, la atribuye ella a una comunicación directa de los espíritus:

> Pienso si se siente un espíritu a otro.[291]

Otro rasgo de interés nos va a aclarar lo mismo que vamos diciendo. No se encuentra esta observación en otros autores, que yo sepa. Es la comparación que ella establece entre los sentidos espirituales (se entiende entre las penas que por ellos se experimentan) y los sufrimientos de las almas, en el purgatorio o en el infierno. Santa Teresa pretende ilustrar una cosa oscura con otra quizás más oscura. Pero no se trata con esta comparación de ilustrar lo que en realidad es ese sentir, sino de probar cómo para ella, los sentidos espirituales tienen un verdadero significado, no puramente simbólico. Ese sentir, sea el que sea, no depende en nada del elemento sensible: se puede dar en los espíritus puros.

El fuego del infierno o del purgatorio, que abrasa las almas, es el término escogido para su comparación. Verdadero sentir, pero en el alma. Sentir distinto del sufrimiento puramente espiritual, intelectual, pero sin embargo, también espiritual, porque se produce en el alma solamente.

> Otra manera harto ordinaria de oración, es una manera de herida que parece a el alma como si una saeta la metiesen por el corazón, o por ella misma. Así causa un dolor grande que hace quejar, y tan sabroso,

290 *Libro de la Vida* c.25 n.10.

291 L. c.

que nunca querría le faltase. Este dolor no es en el sentido, ni tampoco es llaga material, sino en lo interior de el alma, sin que parezca dolor corporal; sino que, como no se puede dar a entender sino por comparaciones, pónense estas groseras, que para lo que ello es, lo son, mas no sé yo decirlo de otra suerte. Por eso no son estas cosas para escribir, ni decir, porque es imposible entenderlo, sino quien lo ha experimentado, digo adónde llega esta pena, porque las penas del espíritu son diferentísimas de las de acá. Por aquí saco yo cómo padecen más las almas en el infierno y purgatorio, que acá se puede entender por estas penas corporales.[292]

En la *Autobiografía* con tintes más personales nos describe la misma experiencia y da la misma interpretación, aunque se refiera probablemente a un fenómeno místico diferente.

...el tormento que en sí se siente, sin saber de qué, es incomportable; a mi parecer, es un poco del traslado del infierno. Esto es así, según el Señor en una visión me dió a entender; porque el alma se quema en sí, sin saber quién ni por dónde le ponen fuego, ni cómo huir de él, ni con qué matarle... Esto me acaeció muchas veces, sino que ésta se me acuerda más en particular.[293]

Este testimonio de Teresa tiene un valor especial, porque, como ella nos ha dicho, ya para esta época había experimentado las penas del infierno. Lo cuenta en el capítulo 32 de la *Vida*.[294] Lo que aquí interesa, para lo que vamos declarando de los sentidos espirituales, es lo siguiente:

...sentí un fuego en el alma, que yo no puedo entender cómo poder decir de la manera que es. Los dolores corporales incomportables, que con haberlos pasado en esta vida gravísimos, y, según dicen los médicos, los mayores que se pueden acá pasar... no es todo nada en comparación de lo que allí sentí... El caso es que yo no sé cómo encarezca aquel fuego interior, y aquel desesperamiento sobre tan gravísimos tormentos y dolores.[295]

Es de notar que aquí Santa Teresa tuvo por así decirlo verdadera experiencia de los tormentos del infierno. No fué como en otra ocasión de la que ella escribe:

---

292 *Relación Quinta (Obras... t.2 p.36).*
293 *Libro de la Vida* c.30 n 12
294 Debió suceder esta visión, hacia fines de agosto de 1560 (EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS), *Tiempo y Vida de Santa Teresa* c.10 a.1 n.473: *Obras completas* t.1 [Madrid, B. A. C. 1951] p.513s).
295 *Libro de la Vida* c.32 n.2

...después he visto otra visión de cosas espantosas, [y] de algunos vicios el castigo. Cuanto a la vista, muy más espantosos me parecieron, mas como no sentía la pena, no me hicieron tanto temor...[296]

Resumiendo, podemos decir que los sentidos espirituales en Santa Teresa son una clase de conocimiento experimental del alma, sin intervención de las potencias inferiores o superiores de la misma, al menos en su modo natural de obrar, por medio de abstracciones, deducciones e imágenes. Pero esto queda ahora insinuado solamente. Lo iremos viendo confirmado a lo largo de los capítulos siguientes.

Estamos, por tanto, frente a un fenómeno de sumo interés, no sólo para la psicología, sino también para la teología. Naturalmente, que psicólogos y teólogos tienen que tomar ante él una posición. No creo sea de provecho discutir aquí ahora esas posiciones. Nuestro estudio está basado directamente en los datos de la experiencia mística de Teresa, y conviene sigamos, con los materiales que ella nos da, trabajando por construir una síntesis. Las posiciones de teólogos y psicólogos las iremos discutiendo a lo largo del estudio, confrontándolas con las experiencias teresianas.

Por otra parte, no sólo los teólogos católicos, sino los psicólogos de cualquier tendencia coinciden generalmente en reconocer en Teresa una autoridad indiscutible en materias místicas, por la riqueza de sus experiencias, y mucho más por lo extraordinario de su poder de análisis e introspección de que estuvo dotada. Pratt nos dice que algunos de los autores, que han escrito de los estados místicos,

...have often been gifted with rare powers of introspection and psychological analysis. Problably the best of these orderly expositions of the mystic development, and the one who has had the most influence, is that of St. Teresa in her great work «Château interieur».[297]

### 4. Delimitación del problema

Comencemos por decir que prescindimos en este estudio de lo que vulgarmente se llaman sentidos interiores y de todos los fenómenos que en ellos se realizan. Prescindimos, por tanto, de todas las visiones y palabras imaginarias, es decir, de todas las alucinaciones internas, en cualquier forma que se presenten. Nos limitamos únicamente a esas experiencias, que ella coloca, como hemos

296 *O. c.* c.32 n.3.

297 J. B. Pratt, *The religious consciousness* p.398.

indicado en párrafos anteriores, en el centro del alma, y por las que ella cree entrar en contacto directo con Dios y con el mundo sobrenatural transcendente, sentido en una forma o en otra.

Usa Santa Teresa, para explicar esta experiencia interna, de los cinco sentidos corporales, referidos al espíritu. Aunque no podamos darle un valor absoluto a sus expresiones, en lo tocante a la diferencia de los sentidos espirituales entre sí, hay, sin embargo, que admitir cierta diferencia entre ellos. No puede ser la misma experiencia la que se refleja al decir que ha visto a Dios, o a las Tres Personas de la Santísima Trinidad, que cuando afirma que ha sentido en el fondo de su alma una fragancia, que la inunda toda. Hasta qué punto reflejan todas esas expresiones experiencias distintas, lo veremos después. Ahora, al menos, para proceder ordenadamente, vamos a ir estudiando uno por uno los cinco sentidos espirituales.

Los sentidos corporales, en cuanto tales, nos dan la experiencia inmediata del objeto, pero no todos en el mismo grado y en la misma forma. Si podemos hablar así, los sentidos que más claramente nos descubren el objeto son la vista y el oído. La representación, que nos dan los restantes sentidos, es mucho más oscura y vaga. Pero, al contrario, si nos fijamos en la intimidad de la percepción, la vista y el oído nos proyectan el objeto fuera de nosotros mismos, y nos dan un conocimiento extrínseco. El olfato, el gusto y el tacto nos dan una posesión más íntima del objeto. Podemos decir que por ellos gozamos de él.

Lo mismo creo se puede decir de los sentidos espirituales. La vista y el oído espiritual dan un conocimiento claro y distinto del objeto, al menos, mucho más claro y preciso, que no el conocimiento comunicado por esas experiencias, tan confusas y vagas, del olfato, gusto y tacto. Pero, a su vez, estos sentidos espirituales, en la experiencia de los místicos, son los que dan la posesión y la unión con Dios.

Vamos ahora a estudiarlos, según el grado de interioridad o de intimidad con que cada sentido nos descubre el objeto. El más exterior de todos es el oído. Revela oscuramente la presencia. La vista descubre la presencia más claramente, pero con cierta proyección al exterior. El gusto y el olfato, a más de la presencia, no conocida, sino sentida, dan a gozar en cierto modo al objeto, y lo hacen de esa forma más íntimamente presente. Por último el tacto es el que mejor da a sentir la presencia, y es el más unitivo.

## C. El Oído Espiritual

...hace Dios al entendimiento que advierta, aunque le pese, a entender lo que se dice, que allá parece tiene el alma otros oídos con que oye, y que la hace escuchar, y que no se divierta... (*Libro de la Vida* c.27 n.8).

**Sumario.**—1. Alucinaciones imaginativas del oído.—2. Hablas de origen diabólico.—3. Hablas de origen divino.—4. Hablas sobrenaturales en la imaginación.—5. Hablas sobrenaturales en puro espíritu.—6. Algunas de sus características: son hablas en el centro del alma, sin palabras algunas.—7. Son un género de intuición.—8. Son comunicadas directamente por Dios.—9. Resumen.

### 1. Alucinaciones imaginativas del oído

Hemos dicho que nos vamos a limitar en nuestro estudio únicamente a los fenómenos producidos en el centro del alma. Hay que tener, pues, gran selección en el material que vamos a escoger. Santa Teresa despliega, en este campo de las hablas interiores, una riqueza de observación, quizás como en ningún otro punto. Tiene ella misma mucho cuidado en delimitar desde el principio los campos. En dos pasajes trata *ex professo* y largamente de las hablas interiores. Es en los capítulos 25, 26 y 27 de su *Autobiografía* y en el capítulo tercero de las *Moradas Sextas*.

La primera y más obvia división es según sean de orden natural o sobrenatural. Teresa admite tres agentes que las pueden producir en nosotros: la propia imaginación, el demonio y Dios.

Descartemos desde un principio todo lo que es puramente obra de una imaginación enferma o alocada. La gran experiencia, en las muchas personas con que trató, le dieron esta visión tan certera y prudente:

> Algunas veces, y muchas, puede ser antojo, en especial en personas de flaca imaginación o melancólicas, digo de melancolía notable.[298]

> De estas dos maneras de personas no hay que hacer caso, a mi parecer, aunque digan que ven, y oyen, y entienden, ni inquietarlas con decir que es demonio; sino oirlas como a personas enfermas, diciendo la priora o confesor, a quien lo dijere, que no haga caso de ello, que no es la sustancia para servir a Dios, y que a muchos ha engañado el demonio por allí, aunque no será quizá así a ella; por no afligirla más, que trae con su humor. Porque si le dicen que es melancolía, nunca acabará, que jurará que lo ve y lo oye, porque le parece así.[299]

Como fruto de su larga experiencia, llega aun a admitir la posibilidad de verdadero. fraude:

> Y torno a decir, que me parece, si un alma no fuese tan desalmada, que lo quiera fingir, que sería harto mal, y decir que lo entiende no siendo así...[300]

Quizás aluda aquí la Santa al célebre caso, que hizo estremecer de espanto a toda España, de la que fué largo tiempo abadesa de las Clarisas de Córdoba, Sor Magdalena de la Cruz.

Con un análisis psicológico más profundo, nos describe el proceso que siguen, en personas de buena voluntad y aun religiosas, estas hablas puramente imaginarias. No es el caso, de que nos ha hablado antes, de personas enfermas, al menos no es tan notable la enfermedad. Se trata de los que, en términos de psicología experimental, diríamos personas que poseen una gran capacidad de autosugestión. Se da en ellas el proceso natural normal descrito por los psicólogos. Se inicia en el estado de *contention*, como lo llama Thouless, tomándolo del Dr. Baudouin. En este estado hay sólo un mínimo de pensamiento organizado o dirigido. Al mismo tiempo se polariza la atención en una sola idea. Thouless identifica este estado con el de la oración de simplicidad de los autores ascéticos cristianos. Santa Teresa parece convenir con estas apreciaciones y aun va más adelante, porque dice que estas hablas se pueden dar en la oración de quietud. Los psicólogos no aquilatan tanto como distinguir la oración de simplicidad de la oración de quietud. Para ellos todo lo que no llega al estado de éxtasis queda engloba-

---

298 *Moradas Sextas* c.3 n.1.
299 *Moradas Sextas* c.3 n.2.
300 *Libro de la Vida* c.25 n.8.

do en el término general de forma mitigada o suave de misticismo.[301]

Psicológicamente son fenómenos, si no totalmente idénticos, al menos, muy semejantes. Para Thouless este estado de *contention* está muy cercano al sueño, y, en estos estados medios entre el sueño y la vigilia, es cuando el alma está más dispuesta, para que se produzcan en ella los fenómenos de la alucinación y autosugestión. Estas personas, continúa, tienen durante este estado los sentidos adormecidos, y aun quizás de verdad estén dormidas. En efecto, como a manera de sueño, se producen en la imaginación imágenes tan vivas, que les parecen son realidad, y creen que les hablan.[302] Comparemos con esto la observación de Santa Teresa:

> Si son [las hablas] de la imaginación, ninguna de estas señales hay, ni certidumbre, ni paz y gusto interior; salvo que podría acaecer, y aun yo sé de algunas personas a quien ha acaecido, estando muy embebidas en oración de quietud y sueño espiritual (que algunas son flacas de complexión, o imaginación, o no sé la causa, que verdaderamente en este gran recogimiento están tan fuera de sí, que no sienten en lo exterior, y están tan adormecidos todos los sentidos, que como una persona que duerme, y aun quizás es así, que están adormecidas), como manera de sueño les parece que las hablan, y aun que ven cosas, y piensan que es de Dios, y dejan los efectos, en fín, como de sueño.[303]

Otro caso de sugestión pone también la Santa, que entra perfectamente dentro de los cuadros de la psicología experimental. Es el caso de la persona, a quien la intensidad afectiva y la fé incondicional en la oración le hacen creer que Dios le habla y le concede su petición.

> Y también podría ser, pidiendo una cosa a Nuestro Señor afectuosamente, parecerles que le dicen lo que quieren, y esto acaece algunas veces.[304]

Y la misma idea:

> Paréceme a mí que podría una persona, estando encomendando una cosa a Dios, con gran afecto y aprensión, parecerle entiende alguna

301 J. B. PRATT, *The religious consciousness. A psychological study* p.338.
302 R. H. THOULESS, *An introduction to the psychology of Religion* p.166.
303 *Moradas Sextas* c.3 n.10.
304 L. c.

cosa si se hará o no, y es muy posible; aunque a quien ha entendido de estotra suerte, verá claro lo que es, porque es mucha la diferencia.[305]

Con más fino análisis aun, nota que en estas hablas fingidas de la imaginación o del entendimiento, si nos fijamos, veremos que somos nosotros los que vamos ordenando la plática con el entendimiento:

Y si es cosa que el entendimiento fabrica, por delgado que vaya, entiende que ordena él algo y que habla; que no es otra cosa sino ordenar uno la plática.[306]

Y digo que, si es alma ejercitada y está sobre aviso, lo verá muy claro...[307]

Todas estas clases de hablas, nacidas de la debilidad o de un carácter muy impresionable y dispuesto a la sugestión, tienen un remedio muy sencillo en Santa Teresa:

No hablo de las que se les antoja, que con no estar tanto apeteciendo alguna cosa, ni queriendo hacer caso de las imaginaciones, tienen remedio.[308]

El capítulo sexto de las *Fundaciones* está dedicado a estos falsos misticismos y a sus remedios. La Santa conoce, pues, perfectamente, y tiene larga experiencia de todos estos fenómenos naturales. Lo cual es una gran garantía, para que demos objetividad a ulteriores experiencias. No es confusión de la sencilla ignorancia la que le hace admitir como sobrenaturales y de naturaleza totalmente distinta fenómenos, que el psicólogo clasificaría de autosugestiones. Ella conoce la autosugestión psicológica y sus causas, su mecanismo y sus remedios. Y conociéndola dice, sin embargo:

Mas a quien tuviere mucha experiencia de las hablas de Dios, no se podrá engañar en esto, a mi parecer, de la imaginación.[309]

---

305 *Libro de la Vida* c.25 n.3.
306 L. c.
307 *O. c.* c.25 n.6.
308 *Moradas Sextas* c.3 n.18.
309 *Moradas Sextas* c.3 n.10.

### 2. Hablas de origen diabólico

Una segunda clase de hablas dice que son producidas por el demonio. Estas son más difíciles de discernir, quizás porque en ellas entra ya un elemento preternatural, es decir, que se salen de las causas, al menos de orden puramente humano, para dar, como las sobrenaturales, entrada a un poder transcendente. El fenómeno no será ya obra de la imaginación flaca o exaltada, o de determinados estados psicológicos, provocados por la persona misma. Si el agente es Dios o el demonio, al menos en algunas de estas hablas, habrá que determinarlo más por criterios teológicos que por criterios fenomenológicos. Los efectos que estas hablas producen en el alma son los que orientan a Teresa en esta materia. Y aun ni siquiera le parecerán tan claros estos criterios teológicos, cuando la persona tiene que determinarse en algo de importancia.

> Del demonio hay más que temer. Mas si hay las señales que quedan dichas, mucho se puede asegurar ser de Dios, aunque no de manera, que si es cosa grave lo que se le dice, y que se ha de poner por obra de sí o de los negocios de terceras personas, jamás haga nada, ni le pase por pensamiento, sin parecer de confesor letrado y avisado y siervo de Dios, aunque más y más entienda y le parezca claro ser de Dios; porque esto quiere Su Majestad... Y hacer otra cosa sino lo dicho, y seguirse nadie por su parecer en esto, téngolo por cosa muy peligrosa; y así, hermanas, os amonesto de parte de Nuesto Señor, que jamás os acaezca.[310]

Dos o tres veces dice ella que le acaecieron estas hablas del demonio. Los criterios, que decíamos de orden teológico, son los efectos malos que dejan en el alma, como

> ...una inquietud que no se sabe entender de dónde viene, sino que parece resiste el alma y se alborota, y aflige sin saber de qué.[311]

Otro criterio teológico puede ser el mismo contenido de la revelación o habla, si concuerda o no exactamente con lo que está en la Escritura y tiene la Iglesia.

> ...y ninguna que no vaya muy conforme a la Escritura hagais más caso de ellas, que si las oyeseis al mismo demonio...[312]

---

310 *Moradas Sextas* c.3 n.11.

311 *Libro de la Vida* c.25 n.10.

312 *Moradas Sextas* c.3 n.4.

El amor a lo que la Iglesia enseña y una gran determinación de no apartarse un punto de ella es una gran garantía de que las hablas no serán del demonio. Largamente explica este criterio en la *Autobiografía.*[313]

Podemos concluir que las hablas que se producen en la imaginación, si son puramente naturales, obra de la imaginacion, se pueden fácilmente discenir por criterios fenomenológicos, pero, si tienen por origen una causa transcendente, entonces hay que recurrir a criterios teológicos y estar siempre en guardia, porque fácilmente seremos engañados. Para nosotros nada de esto supone mayor dificultad, ya que eliminamos de nuestro estudio todas las hablas imaginativas, sea cual fuere el origen que tengan.

### 3. Hablas de origen divino

Por último, la tercera clase de hablas son producidas por Dios Ya hemos indicado que pueden ser de diferentes clases. Hasta ahora hemos ido delimitando nuestro campo de estudio por el agente que producía las hablas. Ahora, dentro de las hablas que son de Dios, vamos a tomar otro criterio de eliminación: el modo cómo se efectúan, porque son las

> ...hablas con el alma de muchas maneras: unas parece vienen de fuera, otras de lo muy interior del alma, otras de lo superior de ella, otras tan en lo exterior, que se oyen con los oídos, porque parece es voz formada.[314]

No hace aquí ella una clasificación científica, pero nos da pie para hacerla, adoptando la clasificación vulgar: a) hablas percibidas por los sentidos exteriores, b) por la imaginación, c) en lo muy interior del alma. Las dos primeras clases de hablas, aunque a veces sean de Dios, o puedan serlo, son siempre sospechosas, porque pueden ser efecto de nuestra imaginación o de sugestión diabólica. Psicológicamente son iguales; sólo se diferencian en el agente que las produce, pero esto no es consciente al alma. El criterio, en que Santa Teresa insiste para distinguirlas, principalmente las producidas por la imaginación, es una cierta consciencia concomitante, de que las estamos nosotros mismos fabricando, mientras que las comunicadas por Dios o sugeridas por el demonio se presentan a la conciencia con la experiencia de completa pasividad;

313 *Libro de la Vida* c.25 n.12s.

314 *Moradas Sextas* c.3 n.1.

Paréceme que hay la diferencia que si nosotros hablásemos u oyésemos, ni más ni menos; porque lo que hablo, como he dicho, voy ordenando con el entendimiento lo que digo; mas si me hablan, no hago más de oir sin ningún trabajo.[315]

Este no es un criterio completamente claro y constante. Apoyarse en él de una manera absoluta sería desconocer la actividad del subconsciente. A propósito escribe Delacroix:

El sentimiento de pasividad que expresan tan fuertemente los místicos, y de donde ellos concluyen a la trancendencia de sus estados, y a la dependencia de una actividad superior, es la ignorancia del trabajo interior, de la actividad del subconsciente. El que estos estados aparezcan en la conciencia repentinamente, cuando menos se les espera, sin causa, al parecer; el hecho de que no tengan ni regla ni razón conocida; el que sobrepasen la naturaleza por el valor de su contenido ideológico y por el poder de acción, es lo que les induce a atribuirlos a una causa extraña. Pero todo esto puede perfectamente explicarse por el subconsciente.[316]

En efecto, esto puede ser así. Todos estos criterios, que largamente comenta la Santa, pueden engañarnos, y ella lo reconoce, cuando no quiere que nos fiemos en modo alguno de las hablas, si se trata de un asunto de importancia.

Ni el primer ni el segundo grupo nos interesan mayormente, porque caen evidentemente, por definición, fuera de los sentidos espirituales, que ahora estamos estudiando. Unas se producen en el sentido externo, otras en la imaginación. Las del sentido externo son palabras, «que se oyen con los oídos, dice ella, porque parece es voz formada».[317] Ni siquiera se atreve, con penetración psicológica, a afirmar que realmente sean voces formadas exteriormente. Deja perfectamente abierta la puerta para una alucinación sensorial. Ella nunca las tuvo;[318] aunque antes de que tuviera experiencia de estas palabras internas, nunca pensó que había otro medio de hablar y de oir que por los sentidos exteriores.[319]

---

315 *Libro de la Vida* c.25 n.4.

316 H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens* p.404s.

317 *Moradas Sextas* c.3 n.1.

318 En la *Relación Cuarta* escrita al P. Rodrigo Alvarez, dice: «Tampoco oyó jamás con los oídos corporales, si no fueron dos veces, y éstas no entendió cosa de las que decían, ni sabía qué» *(Obras... t.2 p.27)*.

319 *Libro de la Vida* c.25 n.9.

#### 4 Hablas sobrenaturales en la imaginación

Las hablas de la imaginación son las que vienen expresadas por frases dichas interiormente, a través de la imaginación visual o más frecuentemente auditiva. «Yo soy, no tengas miedo», «No tengas pena», y otras semejantes. Como decíamos en las hablas del demonio, hay que aplicar aquí criterios teológicos, para discernir si son realmente de Dios. Estos son: el ser eficaces para producir en el alma lo que significan; el que queden indeleblemente esculpidas en la memoria; porque lo que Dios nos quiere enseñar, Él hará que no se nos olvide; el que salgan verdaderas si son palabras de profecía. Traen además consigo estas palabras una gran seguridad de que son de Dios, al menos por una conciencia directa concomitante, en la que generalmente tiene gran parte la emoción.

> Acaecídome ha muchas veces, si tengo alguna duda, no creer lo que me dicen, y pensar si se me antojó (esto después de pasado, que entonces es imposible)...[320]

Este poder de la imágenes, especialmente si van cargadas de una gran afectividad, para objetivarse y producir la certeza de su realidad, es un hecho conocido en psicología. En algunas ocasiones se manifiesta más claramente el poder de la autosugestión aun en algunas palabras atribuídas por ella a Dios. Al menos no podemos, con los datos que ella da, concluir a otra clase de experiencias, y por el contrario la simple sugestión puede dar una solución satisfactoria al hecho. El fenómeno se produce al final del período de dos años en que sus confesores, ya sea para probarla, ya por incomprensión, sembraban continuamente dudas y desconfianzas sobre el origen sobrenatural de sus experiencias místicas. Un día, en que estas angustias llegaron a su colmo, nos da ella la siguiente descripción psicológica del repentino cambio que experimentó. Se hallaba realmente en una crisis aguda. A las dudas propias se juntaron, por una parte la enfermedad, y por otra la desconfianza de los confesores:

> ...díjome mi confesor que todos se determinaban en que era demonio, que no comulgase tan a menudo, y que procurase distraerme, de suerte que

---

320 *O. c.* c.25 n.7.

no tuviese soledad. Yo era temerosa en extremo, como he dicho; ayudábame el mal de corazón, que aun en una pieza sola no osaba estar de día muchas veces. Yo, como vi que tantos lo afirmaban y yo no lo podía creer, dióme grandísimo escrúpulo, (pareciendo poca humildad; porque todos eran más de buena vida sin comparación que yo, y letrados) que por qué no los había de creer. Forzábame lo que podía para creerlos, y pensaba que mi ruin vida, y que conforme a esto debían de decir verdad.[321]

Tenemos planteada la crisis aguda en el alma, en que se mezclan toda clase de elementos: salud, factores de orden espiritual, que luchan encontrados, como es el respeto que debe a los confesores, la humildad, el temor de ser realmente engañada, y esa seguridad que le dejaban sujetivamente todas las comunicaciones de Dios.

En este estado se fué de la Iglesia, y se retiró a un oratorio, sintiéndose completamente abandonada de todos. Toda esta excitación y ese querer luchar en contra de las hablas, no por una convicción interna, sino por una imposición externa, que ella en el fondo del alma sentía como injusta, y, sobre esto, el sentirse abandonada de todos, y ahora retirada en la oración, buscando aliento y apoyo en solo Dios, constituía la ocasión más propicia, para que psicológicamente se produjera el habla interior. De modo que ya, no sólo en las horas retiradas de oración, sino en medio de las mismas ocupaciones, le sorprendían estas hablas:

A mí ningún consuelo me bastaba, cuando pensaba que era posible que tantas veces me había de hablar el demonio. Porque, de que no tomaba horas de soledad para la oración, en conversación me hacía el Señor recoger; y sin poderlo yo excusar, me decía lo que era servido, y, aunque me pesaba, lo había de oir.[322]

El efecto de querer luchar directamente en contra ha sido naturalmente el que se multipliquen las hablas. La solución de la crisis viene repentinamente, aunque se ha ido preparando subconscientemente, durante todo este período. Cuando ya cree que no puede soportar más la lucha interior, voluntariamente se entrega a una de las partes. Este ceder o entregarse voluntariamente fué en ella el retirarse a la oración:

En esta aflicción me vi algunas y muchas veces, aunque no me pa-

---

321 *O. c.* c.25 n.14.
322 *O. c.* c.25 n.16.

rece ninguna en tanto extremo. Estuve así cuatro o cinco horas, que consuelo del cielo ni de la tierra no había para mí, sino que me dejó el Señor padecer, temiendo mil peligros.[323]

Naturalmente, se sigue una explosión violenta, en la que entra en juego muy principalmente la emoción, y así prorrumpe en esta exclamación:

¡Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero, y como poderoso, cuando quereis, podeis, y nunca dejais de querer, si os quieren! Alábenos todas las cosas, Señor del mundo. ¡Oh, quién diese voces por él para decir cuán fiel sois a vuestros amigos! Todas las cosas faltan; Vos, Señor de todas ellas, nunca faltais. Poco es lo que dejais padecer a quien os ama. ¡Oh Señor mío, qué delicada y pulida y sabrosamente los sabeis tratar... Levántense contra mí todos los letrados, persíganme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios: no me falteis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacais a quien sólo en Vos confía.[324]

Sólo después de este largo párrafo, puro reflejo de la emoción, vuelve el elemento intelectual, la nueva habla, que provocó el repentino cambio en su alma, y le devolvió la paz y perfecta seguridad, contra el parecer de todos.

Pues estando en esta gran fatiga, aun entonces no había comenzado a tener ninguna visión, solas estas palabras bastaban para quitármela y aquietarme del todo: «No hayas miedo, hija, que Yo soy y no te desampararé; no temas». Paréceme a mi, según estaba, que era menester muchas horas para persuadirme a que me sosegase, y que no bastara nadie. Heme aquí, con solas estas palabras, sosegada, con fortaleza, con ánimo, con seguridad, con una quietud y luz, que en un punto ví mi alma hecha otra, y me parece que con todo el mundo disputara que era Dios.[325]

No es mi intención, al hacer este sencillo análisis, el querer reducir esta experiencia de la Santa, y con ella otras muchas, al plano de una simple alucinación auditiva. Mi intención es sólo mostrar que puede perfectamente interpretarse en psicología con elementos puramente naturales, y que, aunque esta experiencia dé subjetivamente una gran seguridad, y se muestre al parecer como inesperada, y aparezca en la conciencia repentinamente, y con un contenido contrario a lo que por entonces tiene la misma persona

323 *O. c.* c.25 n.17.
324 L. c.
325 *O. c.* c.25 n.18.

en su conciencia refleja, ninguno de estos criterios son suficientes, para afirmar su realidad objetiva con la misma seguridad. Cosa que, por otra parte, viene ella misma a reconocer, porque se esfuerza todavía en dar otros nuevos criterios de veracidad, en lo que sigue del capítulo y en el siguiente, para concluir que siempre es posible engañarse en estas cosas, y que el más seguro criterio es la obediencia al confesor.

> Lo más seguro es, yo así lo hago, y sin esto no tendría sosiego, ni es bien que mujeres le tengamos, pues no tenemos letras, y aquí no puede haber daño, sino muchos provechos, como muchas veces me ha dicho el Señor: que no deje de comunicar toda mi alma, y las mercedes que el Señor me hace, con el confesor, y que sea letrado, y que le obedezca.[326]

### 5. Hablas sobrenaturales en puro espíritu

Queda otro clase de hablas interiores. En ellas Dios no se comunica al alma por palabras formadas, ni en el sentido, ni en la imaginación.

> Otra manera hay cómo habla el Señor al alma, que yo tengo para mí ser muy cierto de su parte, con alguna visión intelectual, que adelante diré cómo es.[327]

Porque es de notar que las hablas anteriores no las atribuye ella directamente a Dios, sino a algún ángel.[328]

Entramos en las palabras intelectuales. San Juan de la Cruz completa en este punto la doctrina de Santa Teresa, introduciendo una división en estas palabras intelectuales. No es que Santa Teresa no las admita, sino que no dió una clasificación precisa de ellas. Distingue tres clases de hablas intelectuales,

> ...que sin medio de algún sentido corporal se suelen hacer en los espíritus de los espirituales, las cuales, aunque son en tantas maneras, hallo que *se pueden reducir todas a éstas tres*, conviene a saber: *palabras sucesivas formales y sustanciales*.
>
> *Sucesivas* llamo ciertas palabras y razones que el espíritu, cuando está recogido entre sí, para consigo suele ir formando y razonando.

326 *O. c.* c.26 n.3.
327 *Moradas Sextas* c.3 n 12.
328 *Moradas Sextas* c.3 n.6.

> Palabras *formales* son ciertas palabras distintas y formales, que el espíritu recibe, no de sí, sino de tercera persona, a veces estando rocogido, a veces no lo estando.
>
> Palabras *sustanciales* son otras palabras que también formalmente se hacen al espíritu, a veces estando recogido, a veces no; las cuales en la sustancia del alma hacen y causan aquella sustancia y virtud, que ellas significan.[329]

De estas tres clases de palabras, según el santo doctor, las únicas que se pueden aceptar, sin temor de equivocarse, son las palabras sustanciales. Ni pueden ser fingidas por nuestras potencias, ni provocadas por el demonio.

La locución intelectual se suele definir por una simple y directa comunicación de pensamientos, sin que intervengan propiamente palabras ningunas.

Presentan según Santa Teresa ciertas características, de las cuales vamos a apuntar aquí algunas.

**6. Algunas de sus características: son hablas en el centro del alma sin palabras algunas**

Estas hablas son del todo irresistibles. En las que se producían en la imaginación, admite ella que, al menos queda el poder de distraerse, con lo que se pueden cortar esas alucinaciones de la imaginación. Es precisamente el método que señalan los psicólogos. La lucha directa, dicen éstos, las haría fijarse más. La misma observación hace Santa Teresa. En las espirituales no vale esto. Son más irresistibles aún que las de los sentidos externos, porque en ellas no es tampoco posible taparse los oídos, ni concentrar la imaginación en otra cosa:

> En la habla que hemos dicho antes, hace Dios al entendimiento que advierta, aunque le pese, a entender lo que se dice, que allá parece tiene el alma otros oídos con que oye, y que la hace escuchar, y que no se divierta; como a uno que oyese bien, y no le consintiesen taparse los oídos, y le hablasen junto a voces, aunque no quisiese, lo oiría...[330]

Más largamente lo explica en las *Moradas*. Después de los

329 *Subida del Monte Carmelo* l.2 c.28 n.2 *(Vida y Obras... p.707s)*.

330 *Libro de la Vida* c.27 n.8.

peligros que hay en todas estas hablas, y lo fácilmente que, aun después de los criterios dados, puede el demonio engañar a un alma, concluye con que lo mejor sería no escucharlas:

> Podrá ser que, a las que no lleva el Señor por este camino, les parezca que podrían estas almas no escuchar estas palabras que les dicen, y, si son interiores, distraerse de manera que no se admitan, y con esto andarán sin estos peligros. A esto respondo, que es imposible. No hablo de las que se les antoja, que con no estar tanto apeteciendo alguna cosa ni queriendo hacer caso de las imaginaciones, tienen remedio. Acá ninguno, porque de tal manera el mismo espíritu que habla hace parar todos los otros pensamientos y advertir a lo que se dice, que en alguna manera me parece, y creo es así, que sería más posible no entender a una persona que hablase muy a voces a otra que oyese muy bien; porque podría no advertir, y poner el pensamiento y entendimiento en otra cosa; mas en lo que tratamos no se puede hacer. No hay oídos que taparse, ni poder para pensar, sino en lo que se le dice, en ninguna manera...[331]

Una segunda característica de estas hablas son los efectos que dejan en el alma. Pero esto es más común con todas las otras gracias místicas, y no tenemos por qué detenernos en ello. Hablando, en el capítulo veinte y siete de la *Vida*, de estas hablas, dice que

> Quédase [el alma] tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa, sino a quien ve que, sin trabajo ninguno suyo, la hace capaz de tan grandes bienes, y le comunica secretos, y trata con ella con tanta amistad y amor, que no se sufre escribir.[332]

Si entramos ya a estudiar la naturaleza de estas hablas, para ver qué es realmente este oído espiritual, lo primero, que nos va a decir la Santa, es que es muy difícil poder expresar en qué consisten. La experiencia únicamente lo puede enseñar.

> Así es también en otra manera que Dios enseña el alma y la habla sin hablar, de la manera que queda dicha. Es un lenguaje tan del cielo, que acá se puede mal dar a entender, aunque más queramos decir, si el Señor por experiencia no lo enseña.[333]

---

331 *Moradas Sextas* c.3 n.18.

332 *Libro de la Vida* c.27 n.9.

333 *Libro de la Vida* c.27 n.6. Casi de pasada, y sin hacer discusión ninguna de los textos, admite el P. Nazario que las hablas interiores son en la imaginación, y aun cita este texto, en que Teresa misma dice que no hay hablar, señal de que no son de la imaginación,

Se trata, pues, de un hablar que no es en las potencias del alma. Aquí volvemos de nuevo a la teoría del espíritu del alma o de su centro. Estas hablas se tienen ahí. No en la imaginación, ni en el entendimiento, al menos en su modo ordinario de obrar. No hay en ellas mezcla de nada sensible.

> Es una cosa tan de espíritu esta manera de visión y de lenguaje, que ningún bullicio hay en las potencias ni en los sentidos, a mi parecer... Esto es alguna vez y con brevedad, que otras bien me parece a mí que no están suspendidas las potencias ni quitados los sentidos, sino muy en sí, que no es siempre esto en contemplación, antes muy pocas veces; mas éstas que son, digo que no obramos nosotros nada, ni hacemos nada: todo parece obra del Señor.[334]

Si no hay imaginación, no puede haber tampoco palabras formadas, como las había en las anteriores, aun más claras que las que se perciben con los oídos. Es una «habla sin hablar».[335] Y aquí tropezamos con la imposibilidad de expresarnos en estas cosas del espíritu, sin hacer uso de este vocabulario metafórico. Un hablar sin palabras parece contradictorio. La razón es que en su experiencia hay dos elementos, que se le muestran claramente: que no hay en lo que entiende ni palabras, ni frases formadas, pero que el alma tiene la experiencia íntima del que oye, no del que piensa o deduce por su propio trabajo. Quizás por esto, para unir y expresar estas dos experiencias íntimas, dice a veces que se hablan como por señas, o que se siente el silbo del Pastor.

> Porque parece cosa contraria dar a entender el Amado claramente que está con el alma, y parecer que la llama con una seña tan cierta, que no se puede dudar, y un silbo tan penetrativo para entenderle el alma, que no le puede dejar de oir; porque no parece sino que en hablando el Esposo, que está en la séptima morada, por esta manera, que no es habla formada, toda la gente que está en las otras no se osan bullir, ni sentidos ni imaginación ni potencias. ¡Oh, mi poderoso Dios, qué grandes son vuestros secretos, y qué diferentes las cosas del espíritu a cuanto por acá se puede ver, ni entender; pues con ninguna cosa se puede declarar ésta, tan pequeña para las muy grandes que obráis con las almas![336]

---

pero sin más se atiene a la doctrina del P. Gracián. A continuación aparecerá más claro cómo en estas hablas no hay nada imaginativo (NAZARIO DE SANTA TERESA, *La psicología de Santa Teresa* p.247).

334 *Libro de la Vida* c.27 n.7.

335 *O. c.* c.27 n.6.

336 *Moradas Sextas* c.2 n.3.

En otros pasajes nos dice que se oyen estas palabras en lo muy íntimo del alma.[337] Si no hay realmente palabras formadas, si se sienten estas palabras en lo íntimo o en el centro del alma, ¿qué otra cosa pueden ser sino un sencillo entender sin conceptos? Y así lo explica ella misma. Y como veremos, en los textos que vamos a aducir, es un entender muy extraño y secreto. Que por ser tan secreto, no es donde el demonio puede entrar y turbar al alma con sus engaños. Es además un entender, en el que lo que se entiende va mucho más allá de las palabras con que se entiende. Con poco se comprende mucho.

Es tan extraña esta manera de oír y entender, que, véanse por ejemplo las comparaciones a que acude, para declararla:

> ...Su Majestad la despierta, a manera de una cometa, que pasa de presto, o un trueno, aunque no se oye ruido; mas entiende muy bien el alma, que fué llamada de Dios, y tan entendido, que algunas veces, en especial a los principios, la hace estremecer y aun quejar, sin ser cosa que le duele.[338]

> Es tan en lo íntimo del alma, y parécele tan claro oir aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor, y tan en secreto, que la misma manera de entenderlas, con las operaciones que hace la misma visión, asegura y da certidumbre no poder el demonio tener parte allí.[339]

> Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda, en lo muy interior del alma, y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras, sino a manera de esta visión que queda dicha. Y nótese mucho esta manera de hacer Dios que entienda el alma lo que El quiere, y grandes verdades y misterios; porque muchas veces lo que entiendo, cuando el Señor me declara alguna visión, que quiere Su Majestad representarme, es así; y paréceme que es adonde el demonio se puede entremeter menos, por estas razones. Si ellas no son buenas, yo me debo engañar.[340]

> La cuarta [razón], porque las palabras son muy diferentes [de las que fabrica la imaginación], y con una se comprende mucho, lo que nuestro entendimiento no podría componer tan de presto.[341]

> La quinta, porque junto con las palabras muchas veces, por un modo que yo no sabré decir, se da a entender mucho más de lo que ellas

337 *Moradas Sextas* c.3 n.12.
338 *Moradas Sextas* c.2 n.2.
339 *Moradas Sextas* c.3 n.12.
340 *Libro de la Vida* c.27 n.6.
341 *Moradas Sextas* c.3 n.15.

suenan sin palabras. En este modo de entender, hablaré en otra parte más, que es cosa muy delicada y para alabar a Nuestro Señor.[342]

Notemos en esta experiencia que, o no hay palabras formadas en la imaginación en este modo de entender, o, si las hay, éstas no corresponden al contenido ideológico, que en las hablas se le comunica al alma. El trabajo normal del entendimiento supone un trabajo correlativo de la imaginación. Aquí este trabajo no existe. Este es, por otra parte, el sentido que tienen en la Santa las otras expresiones, que ya hemos visto, en que se insiste en la pasividad o inactividad total de las potencias inferiores en las hablas. Pero, lo más interesante es la imposibilidad de establecer una ecuación entre la palabra y su contenido. Este desborda con mucho el sentido de la palabra, y, como la palabra no es más que el ropaje externo de que se viste el concepto de la mente, hay aquí una inecuación entre el contenido ideológico, que se le comunica al alma, y los conceptos, que la mente forma. Esto nos está indicando que esos conceptos y palabras no son aquí realmente el vehículo de la comunicación divina: de ser así, habría una ecuación perfecta entre ambos. Estos conceptos y palabras son sólo un conato simultáneo de la mente y de la imaginación, para traducir en lenguaje humano la comunicación intelectual recibida. Pero este contenido es inexpresable, ni aun siquiera en conceptos, para la misma mente, mucho más será inexpresable en palabras, como tantas veces lo testifica ella.

Sin embargo, Baruzi da la siguiente interpretación que me parece inadmisible, después de lo que acabamos de decir. Las palabras intelectuales son, dice, quizás pensamientos articulados, una especie de ciencia en movimiento.[343]

### 7. Son un género de intuición

Si nos fijamos que lo inexpresable es siempre el singular, concreto, aprehendido de una forma directa y que, por otra parte, lo expresable es siempre lo universal, o el singular concebido bajo formas universales, tendremos aquí que esta clase de experiencia

342 *Moradas Sextas* c.3 n.16.

343 J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* 1.4 c.2 p.502.

inexpresable, que desborda los conceptos universales, y que lleva en sí la marca de lo inmediatamente aprehendido, será un género de intuición en que se toca directamente el singular.

Esto, por otra parte, parece estar en perfecta armonía con lo que decíamos de las operaciones del centro del alma, donde precisamente tienen lugar estas hablas.

Aún nos queda un texto en que se expresa esta intuición más claramente.

> Pues tornando a esta manera de entender, lo que me parece es que quiere el Señor de todas maneras tenga esta alma alguna noticia de lo que pasa en el cielo, y paréceme a mí, que así como allá sin hablar se entiende (lo que yo nunca supe cierto es ser así hasta que el Señor por su bondad quiso que lo viese, y me lo mostró en un arrobamiento), así es acá, que se entiende Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, sin otro artificio, para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos.[344]

Conforme a esto, habría ahora que explicar por qué llaman los místicos y especialmente Santa Teresa a esta intuición habla y no visión, y por qué, si es visión intelectual, hay en ella palabras, al menos en algunas ocasiones, y aun quizás en todas, sino que la Santa no advertía a ellas, por estar su atención profundamente concentrada en la visión intelectual comunicada por Dios. La segunda cuestión, de la intervención de las imágenes, no creo que sea de mayor importancia, ya que no se trataría aquí, como hemos indicado antes, de las imágenes, que preparan los actos del entendimiento, necesarias para esa *conversio ad phantasma*, de que hablan los escolásticos, sino de esas otras imágenes, que se suscitan consiguientemente a nuestra operación intelectual, por secretas asociaciones mentales ya existentes. Igualmente pueden suscitarse, y la Santa alude a ello, movimientos en la sensibilidad y aun en el sentido, consecuencia de las altas comunicaciones espirituales, que producen esas sensaciones de consuelo o de placer, de que hablan los místicos, y trataremos más largamente en el sentido del tacto.

Antes de responder a la primera cuestión, sobre la distinción de las hablas y las visiones, conviene aducir unos textos de Santa Teresa:

---

344 *Libro de la Vida* c.27 n.10.

> Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda, en lo muy interior del alma y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras, sino a manera de esta visión que queda dicha.[345]

> Otra manera hay cómo habla el Señor al alma, que yo tengo para mí ser muy cierto de su parte, con alguna visión intelectual, que adelante diré cómo es.[346]

En la *Relación Segunda* al P. Rodrigo Alvarez, hablando de la visión intelectual de la Trinidad, mezcla la visión con el habla interior:

> Las Personas veo claro ser distintas, como lo veía ayer, cuando hablaba vuestra merced con el P. Provincial; salvo que ni veo nada, ni oigo, como ya a vuestra merced he dicho... Verdad es, y advierta vuestra merced en esto, que la persona que habla siempre, bien puedo afirmarla que me parece que es; las demás no podría así afirmarlo. La una bien sé que nunca ha sido...[347]

En estas citas, une ella estas hablas interiores espirituales con la visión intelectual. Es más, une o identifica, en ese modo de entender «secreto», que ella llama «cosa muy delicada y para alabar a nuestro Señor»,[348] tanto las visiones como las hablas. Y es natural que, si llegamos por vía del oído, como por vía de cualquier otro sentido a la intuición intelectual, como ésta es una, la representación y el habla se han de identificar también. Es un entender en el que va inseparable el ver y el oir. Punto en que la vista y el oído se confunden en una intuición común, que se fijará en forma de visión o de habla, según sean las imágenes que su presencia despierte en la imaginación, o quizás, según sea la manera, cómo el alma, en el acto inmediato a la visión, intenta representarse a sí misma reflejamente lo que ha intuído. Aunque, como acabamos de indicar, no podemos convenir con Baruzi en todos los extremos de su explicación, pero, en el extremo concreto de que ahora tratamos, su punto de vista es sustancialmente el nuestro: las visiones y palabras más sublimes en Santa Teresa son *«une mode de la pensée.* Y quizás, según los casos, se sirve ella de los términos: hablas o visiones, para traducir en lenguaje inteligible estados interiores

---

345 *O. c.* c.27 n.6.

346 *Moradas Sextas* c.3 n.12.

347 *Relación Quinta* (*Obras...* t.2 p.37).

348 *Moradas Sextas* c.3 n.16.

difíciles de precisar. En realidad, ni ve, ni oye, su experiencia sobrepasa también el plano de las imágenes; es una sabiduría nueva, que va penetrando e insinuándose dulcemente en el alma.[349]

Puede contribuir también no poco a esta orientación hacia la vista o el oído el contenido mismo de la intuición. La vista tiende naturalmente a dar el aspecto existencial del objeto, el oído, el aspecto inteligible. Cuando la intuición es de verdades, éstas, al querer después formularse, se orientan más naturalmente hacia el sentido del oído, y más espontáneamente se despiertan en el entendimiento conceptos y en la imaginación palabras, hablas, que explican esa intuición.

En confirmación de lo que acabamos de decir, véase esta última cita, en la que se confunden las dos experiencias, o, por mejor decir, se atribuyen indiferentemente a los dos sentidos. El mismo hecho de la presencia de Dios en el alma es visto por la intuición, e interpretado inmediatamente como habla, al despertarse en el alma las palabras de todos conocidas del Evangelio: *et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.*[350]

> De manera que lo que tenemos por fé, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria... Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras, que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma, que le ama y guarda sus mandamientos.[351]

> ¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oir estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son! Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma; en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía.[352]

Para expresar la misma experiencia de la intuición de la presencia de Dios en su alma, ha usado las tres expresiones: el ver, el oir y el sentir la presencia. Y en el párrafo segundo, ha contrapues-

---

349 J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* l.4 c.2 p.502.

350 *Io* 14,23.

351 *Séptimas Moradas* c.1 n.6.

352 *Séptimas Moradas* c.1 n.7.

to el «oir estas palabras y creerlas»,[353] como lo pueden hacer todos los cristianos, no con el oírlas de la boca misma del Señor, sino con el «entender por esta manera cuán verdaderas son».[354] De forma que una sola experiencia: la intuición de Dios presente en el fondo de su alma, no sólo le ha hecho ver la realidad de la inhabitación, sino que le ha dado a entender, de un modo directo y experimental, la verdad de las palabras, que dice el Señor en el Evangelio, y que ella ya conocía. Este entender es el que traduce por las palabras, que dice que las Personas divinas le hablaron.

San Juan de la Cruz llega a la misma identificación de todos los sentidos en las altas experiencias. Las hablas o «noticias divinas», como él gusta de decir, se identifican con las visiones y con los toques sustanciales. Todo es uno.

> Esta manera de visiones, o, por mejor decir, de noticias de verdades desnudas... consiste en entender y ver con el entendimiento verdades de Dios...[355]

> ...estas altas noticias no las puede tener sino el alma que llega a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión; porque consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la Divinidad, y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado. Y, aunque no manifiesta y claramente, como en la gloria, pero es tan subido y alto toque de noticia y sabor, que penetra la ustancia del alma... aquellas noticias saben a esencia divina y vida eterna...[356]

Quizás alguno de los lectores pueda objetar que hemos admitido demasiado fácilmente la intuición. Sobre ella trataremos más a propósito, al hablar de la vista espiritual, y allí discutiremos los problemas que presenta.

### 8. Son comunicadas directamente por Dios

Para terminar esta materia del oído espiritual, a manera de complemento, quiero indicar solamente que, así como en las hablas de la imaginación, aun cuando procedan de Dios, no es el mismo Dios el que habla, sino algún ángel, así, en estas otras hablas espiritua-

---

353 L. c.

354 L. c.

355 *Subida del Monte Carmelo* l.2 c.26 n.2 *(Vida y obras... p.697).*

356 *O. c.* l.2 c.26 n.5 *(Vida y Obras... p.698).*

les, es Dios el que directamente se comunica con el alma. Así creo ha quedado de manifiesto en citas anteriores, y más claramente se puede ver esto expresado en la siguiente:

> Es tan en lo íntimo del alma, y parécele tan claro oir aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor...[357]

Tratándose de una intuición o de un tocar directamente la Divinidad, en expresión de San Juan de la Cruz, tenía que ser así necesariamente. La segunda nota que queríamos añadir sobre estas hablas es acerca de su contenido. En consonancia con lo que hasta ahora hemos expuesto, tratándose de una intuición de Dios, el contenido de esas hablas tendrá que ser el mismo Dios, sus atributos, sus misterios, o, si por esta vía se revelan cosas fuera de la naturaleza divina, se verán o se oirán éstas, en cuanto están fundadas y representadas en la misma esencia de Dios. En términos generales, dice ella, que allí le comunica el Señor secretos y grandezas suyas y más concretamente estos secretos y grandezas son principalmente el misterio de la Santísima Trinidad.

> Esta comparación postrera me parece declara algo de este don celestial, porque se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad, y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar de la verdad de estas grandezas. Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas, para trocar toda un alma, hacerla no amar cosa sino a quien ve que, sin trabajo ninguno suyo, la hace capaz de grandes bienes, y le comunica secretos, y trata con ella con tanta amistad y amor, que no se sufre escribir.[358]

### 9. Resumen

Resumiendo todo lo dicho sobre el sentido espiritul del oído, las hablas interiores no se pueden reducir todas a una clase. Hay que distinguir entre ellas a) palabras formadas en los sentidos exteriores; b) palabras interiores en la imaginación: alucinaciones imaginativas, que pueden tener por origen la debilidad o la enfermedad de la persona, que por autosugestión las provoca, o ser excitadas por el demonio, o por Dios, aunque no directamente; c) las palabras espirituales en el centro del alma, que son palabras sin

357 *Moradas Sextas* c.3 n.12.

358 *Libro de la Vida* c.27 n.9.

intervención de las potencias, al menos en su actuación connatural.

Estas hablas espirituales en el centro del alma son un tocar directa, pero oscuramente a Dios, con una intuición de la Divinidad, que se proyecta, o se interpreta bajo el lenguaje del oído, ya sea por el carácter de las imágenes, que la intuición naturalmente despierta en el alma, o porque su contenido es más fácilmente expresable en términos auditivos, o porque la inmediata reflexión sobre lo visto se la expresa el alma a sí misma, en el momento siguiente a la visión, en forma de una locución interna.[359]

---

359 FARGES se presenta el problema de esa identificación de las visiones con las hablas y con las experiencias de los demás sentidos, y la rechaza sin estudiarla detenidamente. Admite que la analogía es tan llamativa, que autores místicos, San Buenaventura, el Cardenal Bona y otros, han querido extender la palabra visión a toda percepción de objetos sobrenaturales, por medio de los sentidos espirituales, sin excepción. La dificultad creo es más profunda, y radica en la interpretación que se da a los sentidos espirituales. Farges no admite desde luego la intuición. En las experiencias últimas de la mística, pone solamente especies impresas, comunicadas por Dios, al modo angélico. Este modo de hablar sin palabras queda siempre para Farges en el misterio: las palabras intelectuales, que generalmente acompañan las visiones intelectuales, son completamente diferentes de las hablas imaginativas. No tienen en sí forma, capaz de ser representada en la imaginación: ni sonido, ni articulación, ni cadencia, ni nada sensible. Dios sabe cómo hablarnos sin palabras, y lo que así nos dice en el fondo del alma, en los más profundos secretos del corazón, es tan claro y tan luminoso, que el mismo hecho de oir, es ya una garantía contra toda ilusión (*Les phénomènes mystiques* pt.2 c.1 a.5 [Paris, Lethielleux 1923] t.2 p.34. 39).

## D. La vista espiritual

...este apresurado arrebatar el espíritu es de tal manera, que verdaderamente parece sale del cuerpo, y, por otra parte, claro está, que no queda esta persona muerta ...Parece que toda junta ha estado en otra región muy diferente de en ésta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que, si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas *(Moradas Sextas* c.5 n.7).

**Sumario.**—1. Visiones corporales e imaginativas.—2. Dificultad de precisar el concepto de visión intelectual en Santa Teresa.—3. La visión intelectual de la Humanidad de Cristo.-4. Visión por representación intelectual.--5.Características de la visión intelectual: a. ausencia de imágenes y de discurso.—b. inefabilidad de la visión.—c. objeto de la visión: su carácter de inmediación.—6. Resumen y definición.—7. El conocimiento comprehensivo.—8. El conocimiento por medio del amor.—9. Aspecto ontológico de la visión intelectual.—10. La visión intelectual y la intuición de Dios.

### 1. Visiones corporales e imaginativas

Inútil parece detenerse en probar con testimonios de Santa Teresa la existencia del sentido espiritual de la vista. Sus escritos están llenos de alusiones a él. Pero, además, todo lo que digamos en este capítulo sobre la naturaleza de este sentido será una prueba continua de su existencia, según la mente de Teresa. Vamos, pues, desde el comienzo, a estudiar la naturaleza del sentido espiritual de la vista, conforme a como ella lo entendía.

Primeramente conviene digamos algo sobre lo que no es este

sentido, para que así delimitemos claramente nuestro campo de estudio.

La primera división, más simple y más general, de las visiones, es, según sean producidas en el sentido y proyectadas al exterior, o formadas en la imaginación, o simplemente en el alma: visiones corporales, imaginativas e intelectuales.

De las visiones corporales dice simplemente en la *Relación Cuarta*, que escribió el P. Rodrigo Alvarez, que no las tuvo nunca:

> Esto jamás vió nada, ni lo ha visto con los ojos corporales, sino una representación como un relámpago...[360]

Lo mismo dice incidentalmente en las *Moradas Sextas*:

> ...que, cuando es con la vista exterior, no sabré decir de ello ninguna cosa, porque esta persona que he dicho, de quien tan particularmente yo puedo hablar, no había pasado por ello; y de lo que no hay experiencia, mal se puede dar razón cierta...[361]

Trata de las visiones imaginarias largamente en diversas partes de sus obras. Aunque, enfocándolo siempre bajo un punto de vista práctico, hace un buen resumen del pensamiento de la Santa el P. Gabriel de Santa María Magdalena. En estas conferencias dice que se pueden explicar todas las visiones imaginarias por un proceso de alucinación, con la única diferencia de que este proceso aquí es, en alguna forma, desencadenado por una intervención de Dios.[362]

El P. Maréchal sostiene los mismos puntos de vista, y, a propósito de Santa Teresa, cita un pasaje de la *Autobiografía*, en que ella misma parece reconocer estas alucinaciones, a las cuales, según fuera la intensidad y claridad de la representación, daba ella valor de imagen o de realidad.[363]

> Bien me parecía en algunas cosas que era imagen lo que veía, mas por otras muchas, no, sino que era el mismo Cristo, conforme a la claridad con que era servido mostrárseme. Unas veces era tan en confuso, que me parecía imagen, no como los dibujos de acá, por muy perfectos que

---

360 *Relación Cuarta (Obras... t.2 p.21)*.

361 *Moradas Sextas* c.9 n.4.

362 GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE, *Visions and revelations in the spiritual life* (Westminster, Newman Press 1950) p.55ss.

363 J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques* t.1 p.125s.

sean...[364] ...hay la diferencia que de lo vivo a lo pintado, no más ni menos. Porque, si es imagen, es imagen viva...[365]

Sería salirnos de nuestro intento el tratar aquí por menudo las visiones imaginarias. Ni las representaciones de los sentidos, ni las visiones imaginarias, nos dicen nada directamente de la inhabitación, pues sólo son representaciones subjetivas. Las únicas que interesan para nuestro estudio, y que vamos a incluir en los sentidos espirituales, son las visiones intelectuales.

### 2. Dificultad de precisar el concepto de visión intelectual en Santa Teresa

Es difícil precisar el pensamiento de Santa Teresa, cuando ella habla de visiones intelectuales. Si examinamos los diversos pasajes en que habla de ellas explícitamente, encontraremos una gran variedad de afirmaciones, que desconciertan en un principio. Quizás la razón de esto sea que ella misma no tenía ideas claras sobre lo que la visión imaginaria podía ser. Al menos, según su propio testimonio, no las tenía hasta que habló con el P. Fray Pedro de Alcántara, que fué el primero que sobre ellas le dió alguna luz. San Pedro de Alcántara entraba en Avila a mediados de 1560. Los escritos espirituales de Teresa son todos posteriores a esta entrevista con el franciscano. Tuvieron por tanto que quedarle muchas oscuridades a Teresa, aun después de la explicación y del aliento recibido.

Nos encontramos con expresiones tan desconcertantes como las siguientes:

...estando la misma noche en Maitines, el mismo Señor, por visión intelectual, tan grande que casi parecía imaginaria, se me puso en los brazos a manera de como se pinta la «Quinta angustia». Hízome temer harto esta visión, porque era muy patente y tan junta a mí, que me hizo pensar si era ilusión.[366]

...se me presentó esta santa mujer por visión intelectual, como cuerpo glorificado, y algunos ángeles con ella.[367]

---

364 *Libro de la Vida* c.28 n.7.

365 *O. c.* c.28 n.8.

366 *Relación Quinquagésimaoctava (Obras...* t.2 p.81).

367 *Libro de las Fundaciones* c.28 n.36.

Por otra parte, expresamente define la visión intelectual, por la carencia de toda imagen visual o imaginativa:

> ...siente cabe sí a Jesucristo, Nuestro Señor, aunque no le ve, ni con los ojos del cuerpo ni del alma. Esta llaman visión intelectual, no sé yo por qué.[368]

En un pasaje extraño de las *Fundaciones,* junta ella en la misma visión la intelectual con la imaginativa, y de aquí podemos quizás deducir su pensamiento. Habla de la visión que tuvo una piadosa señora, que

> Una vez... ni sabe si despierta o dormida... parecióle que se hallaba en una casa, adonde en el patio, debajo del corredor, estaba un pozo; y vió en aquel lugar un prado y verdura, con unas flores blancas por él...[369]

Y después de describir con toda profusión de detalles la visión concluye:

> Y ella entendió claro que era aquel santo San Andrés, sin decírselo nadie; y también que era la voluntad de Nuestro Señor que hiciese monasterio. Por donde se da a entender que también fué visión intelectual, como imaginaria...[370]

Aquí creo podemos encontrar la clave, para comprender el pensamiento de Santa Teresa, cuando ella habla de visiones intelectuales.

En efecto, en esta última visión se encuentran mezcladas ambas. Y se interpreta como visión imaginaria toda la representación complicada de figuras y movimientos. Pero, fuera de todo lo que se representa en esa imaginación o sueño, hay dos cosas que sin figuras se comunican directamente al alma: que la persona que se apareció era San Andrés: «ella entendió claro que era San Andrés, sin decírselo nadie».[371] Y, fuera de esto, entendió también que el sentido de la visión era manifestar la voluntad de Dios, de que se fundase un Monasterio de Carmelitas. Estas dos verdades se le comunicaron directamente, y a esto llama aquí visión intelectual.

Conforme a esta interpretación, explica ella misma cómo se

---

368 *Moradas Sextas* c.8 n.2.

369 *Libro de las Fundaciones* c.20 n.7.

370 L. c.

371 L. c.

dan, en una visión de la Humanidad de Cristo, juntamente la visión imaginaria y la intelectual.

> ...aunque la visión pasada, que dije que representa Dios sin imagen, es más subida, que para durar la memoria conforme a nuestra flaqueza, para traer bien ocupado el pensamiento, es gran cosa el quedar representado y puesta en la imaginación tan divina presencia. Y casi vienen juntas estas dos maneras de visión siempre; y aun es así que lo vienen, porque con los ojos del alma vese la excelencia y hermosura y gloria de la Santísima Humanidad, y por estotra manera que queda dicha, se nos da a entender cómo es Dios y poderoso, y que todo lo puede, y todo lo manda, y todo lo gobierna, y todo lo hinche su amor.[372]

Esto sería un *minimum* de visión intelectual. Podemos decir que es sólo el comprender el sentido de la visión imaginaria, cuando ésta por sí sola no es suficiente.

### 3. La visión intelectual de la Humanidad de Cristo

Hay otra clase de visiones intelectuales, en las que no hay formas, ni colores, ni sonidos, ni ningún otro elemento imaginativo en la visión misma, pero que, si nos fijamos atentamente, no puede llamarse tampoco puramente visión intelectual. El elemento imaginativo es tan sutil, que pasa inadvertido a los ojos de Teresa. Este parece ser el caso de la visión que ella llama intelectual de la Humanidad de Cristo. Se encuentra esta visión en el capítulo veinte y siete de la *Autobiografía*. Es interesante hacer el examen de esta visión. Notemos en ella los siguientes puntos:

1) Afirma claramente que no se trata de una visión con los sentidos corporales, ni tampoco de la imaginación:

> Estando un día del glorioso San Pedro en oración, ví cabe mí, o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no ví nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo, y veía ser Él que me hablaba a mi parecer...[373]

> Luego fuí a mi confesor harto fatigada a decírselo. Preguntóme que en qué forma le veía. Yo le dije que no le veía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar

---

372 *Libro de la Vida* c.28 n.9.

373 *O. c.* c.27 n.2.

de entender estaba cabe mí, y lo veía claro, y sentía... se representa por una noticia al alma, más clara que el sol. No digo que se ve sol, ni claridad...[374]

...que siente cabe sí a Jesucristo, Nuestro Señor, aunque no le ve, ni con los ojos del cuerpo ni del alma ...no podía entender qué cosa era, pues no la veía...[375]

Sé que estando temerosa de esta visión (porque no es como las imaginarias, que pasan de presto, sino que dura muchos días, y aun más que un año alguna vez), que fué a su confesor harto fatigada. El le dijo que, si no veía nada, ¿que cómo sabía que era Nuestro Señor?; que le dijese qué rostro tenía. Ella le dijo que no lo sabía, ni veía rostro, ni podía decir más de lo dicho; que lo que sabía era, que era Él el que la hablaba, y que no era antojo.[376]

2) Hemos visto, en estos textos, que no se trata en modo alguno de visión por los sentidos corporales, ni por la imaginación. Sin embargo, ella insiste en que se trata de verdadera visión, y emplea, para expresar esta experiencia, palabras tomadas de los sentidos.

...que siente cabe sí a Jesucristo, Nuestro Señor... Esta llaman visión intelectual... y entendía tan cierto ser Jesucristo, Nuestro Señor, el que se le mostraba de aquella suerte que no lo podía dudar, digo, que estaba allí aquella visión.[377]

...(porque no es como las imaginarias...) ...Sentía que andaba al lado derecho, mas no con estos sentidos, que podemos sentir...[378]

...vi cabe mi, o sentí por mejor decir ...mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo, y veía ser El el que me hablaba, a mi parecer. Yo como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión... mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro.[379]

No hacía sino poner comparaciones, para darme a entender; y cierto para esta manera de visión, a mi parecer, no la hay que mucho cuadre... Porque, si digo con los ojos del cuerpo, ni del alma no lo veo, porque no

374 *O. c.* c.27 n.3.
375 *Moradas Sextas* c.8 n.2.
376 *Moradas Sextas* c.8 n.3.
377 *Moradas Sextas* c.8 n.2.
378 *Moradas Sextas* c.8 n.3.
379 *Libro de la Vida* c.27 n.2.

es imaginaria visión ¿cómo entiendo y me afirmo con más claridad que está cabe mí, que si lo viese?[380]

3) Esta aparente contradicción entre ver claramente y no ver, ni con los ojos, ni con la imaginación, la trajo atormentada al principio, cuando todavía no tenía experiencia de las visiones intelectuales, ni sabía qué eran, tanto que le hacía hasta llorar, y todavía le ponían en más embarazo las preguntas de su confesor, pidiendo le describiese la figura de Cristo, puesto que decía tenía esa visión. Ella se confiesa impotente para explicarlo:

Direis que, si no se ve, que cómo se entiende que es Cristo, o cuándo es un santo, o su Madre gloriosísima. Eso no sabrá el alma decir, ni puede entender cómo lo entiende, sino que lo sabe con una grandísima certidumbre ...Así son otras cosas espirituales, que no se saben decir, mas entiéndese por ellas cuán bajo es nuestro natural, para entender las grandes grandezas de Dios; pues aun éstas no somos capaces...[381]

4) No se puede tampoco decir que ese sentir la presencia de Cristo sea sólo una intensificación del sentimiento, común en los místicos, de la presencia de Dios. Ella tenía bien experimentado ese sentimiento de presencia, y positivamente niega que se pueda identificar.

No es como una presencia de Dios, que se siente muchas veces, en especial los que tienen oración de unión y quietud, que parece en queriendo empezar a tener oración, hallamos con quien hablar, y parece entendemos nos oye por los efectos y sentimientos espirituales que sentimos de gran amor y fé, y otras determinaciones con ternura. Esta, gran merced es de Dios, y téngalo en mucho a quien lo ha dado, porque es muy subida oración, mas no es visión; que entiéndese que está allí Dios por los efectos que, como digo, hace al alma, que por aquel modo quiere Su Majestad darse a sentir; acá vese claro que está aquí Jesucristo, Hijo de la Virgen.[382]

5) No se la puede confundir, en ese sentido de la presencia de Dios de que hemos hablado en otro capítulo. Este modo de sentir lo trae ella como una ilustración, y le concede sólo alguna semejanza, pero no mucha:

---

380 *O. c.* c.27 n.3.

381 *Moradas Sextas* c.8 n.6.

382 *Libro de la Vida* c.27 n.4.

Porque parecer que es como una persona que está a oscuras, que no ve a otra cosa que está cabe ella, o si es ciego, no va bien. Alguna semejanza tiene, mas no mucha, porque siente con los sentidos, o la oye hablar, o menear, o la toca. Acá no hay nada de esto, ni se ve oscuridad...[383]

6) Por otra parte, esta experiencia es inimitable con las fuerzas naturales. Por mucho que el alma se esfuerce, en querer reproducir esta experiencia, no puede. Y, desde luego, en la opinión de la Santa, que acepta en esto el criterio de San Pedro de Alcántara, es ésta una de las gracias místicas más grandes.

Y como es cosa que notablemente se entiende ser dada de Dios, que no bastaría industria humana, para poderse así sentir, en ninguna manera puede pensar quien lo tiene que es bien suyo, sino dado de la mano de Dios.[384]

Así como es de las más subidas, según después me dijo un santo hombre y de gran espíritu, llamado Fray Pedro de Alcántara, de quien después haré más mención, me han dicho otros letrados grandes, y que es adonde menos se puede entremeter el demonio de todas, así no hay términos para decirlas acá las que poco sabemos, que los letrados mejor lo darán a entender.[385]

7) Hasta ahora hemos expuesto casi exclusivamente lo que no es. Veamos de recoger los elementos positivos, que ella aporta para la interpretación. Todo se puede reducir a una noticia, o un comprender claramente y con evidencia, que Cristo está presente. Así como hemos suprimido todo elemento imaginativo, así hay también que quitar todo elemento discursivo o abstractivo. La experiencia es de algo que, en su realidad existencial, se toca directamente: de ahí el intentar siempre explicarlo por los sentidos. Ambos relatos, el de la *Autobiografía* y el de las *Moradas*, coinciden en esto. Aunque tengamos que repetir algunas de las citas anteriores, al menos en parte, creo merece la pena recoger aquí todos los datos, que descubren el carácter de visión intelectual.

Acá no hay nada de esto, ni se ve oscuridad; sino que se representa por una noticia al alma, más clara que el sol. No digo que se ve sol, ni

383 *O. c.* c.27 n.3.
384 *Moradas Sextas* c.8 n.4.
385 *Libro de la Vida* c.27 n.3.

claridad, sino una luz que, sin ver luz, alumbra el entendimiento, para que goce el alma de tan gran bien.[386]

Pues preguntóme el confesor: ¿quién dijo que era Jesucristo? El me lo dice muchas veces, respondí yo; mas antes que me lo dijese, se imprimió en mi entendimiento que era El, y antes de esto me lo decía y no lo veía. Si una persona que yo nunca hubiese visto, sino oído nuevas de de ella, me viniese a hablar estando ciega o en gran oscuridad, y me dijese quién era, lo creería, mas no tan determinadamente lo podría afirmar ser aquella persona, como si la hubiera visto. Acá sí, que, sin verse, se imprime con una noticia tan clara, que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve ni tanto, porque en esto algunas veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre, que no tiene fuerza la duda.[387]

Ví a esta persona que le hizo Dios esta merced, con otras que diré adelante, fatigada en los principios harto; porque no podía entender qué cosa era, pues no la veía y entendía tan cierto ser Jesucristo Nuestro Señor el que se le mostraba de aquella suerte, que no lo podía dudar, digo que estaba allí aquella visión... ella jamás había oído visión intelectual, ni pensó que la había de tal suerte; mas entendía muy claro que era este Señor el que hablaba muchas veces, de la manera que queda dicho...[388]

...lo que sabía era, que era El el que le hablaba y que no era antojo. Y aunque le ponían hartos temores, todavía muchas veces no podía dudar... Sentía que andaba al lado derecho, mas no con estos sentidos que podemos sentir que está cabe nosotros una persona; porque es por otra vía más delicada, que no se debe saber decir; mas es tan cierto, y con tanta certidumbre, y aun mucho más; porque acá, ya se podría antojar, mas en esto no, que viene con grandes ganancias y efectos interiores.[389]

Eso no sabrá el alma decir, ni puede entender cómo lo entiende, sino que lo sabe con una grandísima certidumbre.[390]

El análisis que hemos hecho ha sido adaptándonos al modo de pensar de Santa Teresa. La conclusión sería que se trataba de una verdadera intuición, de una estricta visión intelectual. Pero

---

386 L. c.
387 *O. c.* c.27 n.5.
388 *Moradas Sextas* c.8 n.2.
389 *Moradas Sextas* c.8 n.3.
390 *Moradas Sextas* c.8 n.6.

hay en todo el relato un detalle, que aparece continuamente, en el que se muestra al elemento imaginativo. Una visión intelectual pura no tiene sentido proyectarla en el espacio. Y la visión de la Humanidad de Cristo en Santa Teresa va siempre acompañada de esta proyección concreta, delimitada perfectamente en el espacio.

> Vi cabe mí... parecíame estaba junto cabe mí Cristo... Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo... [no] podía ignorar que estaba cabe mí.[391]

El P. Maréchal llama a esta clase de visiones *Visions intellectuelles «spatialisées»*. Presenta varios ejemplos y resume su explicación en estas tres leyes psicológicas:

> 1.° Toute hallucination comprend, entre autres, ces deux éléments: premièrement, l'enchâssement d'une représentation dans l'espace ambiant; deuxièmement, la prise au sérieux de cette localisation, ou, si l'on veut, l'absence de raison qui la fasse mettre en doute. Le premier élément suffit à constituer la pseudo-hallucination; le second doit s'y joindre nécessairement pour que l'hallucination soit complète.
>
> 2.° L'enchâssement de la représentation susdite dans l'espace ambiant s'opère par association non contredite non de cette représentation avec une «image spatiale» hallucinatoire.
>
> 3.° La représentation associée à l'image spatiale hallucinatoire peut être soit une *image* à tous les degrés de clarté, soit une *idée* à tous les degrés d'abstraction.
>
> L'expression «présence sans images», prise en rigueur de termes, est inexacte. En effet, *toute présence* localisée suppose au moins le minimum d'images indispensable à l'édification, tant du schéma spatial que de l'idée spatialisée, si abstraite qu'on la suppose. De plus, la *présence* spatiale, localisation d'un objet par rapport à un sujet, implique un rapport de situation de l'image de cet objet à l'image quelconque que le sujet a de lui-même: la perception de la présence d'un objet suppose toujours une perception simultanée du «moi» empirique et spatialisé.[392]

Este elemento imaginativo de la espacialización no se puede negar en la visión de la Humanidad de Cristo. Pero, ¿es tal, que reduzca toda la experiencia a una alucinación de presencia espacializada? Por lo que hemos dicho antes, al analizar la misma ex-

391 *Libro de la Vida* c.27 n.2.
392 J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques* t.1 p.127-132.

periencia de Teresa, la visión en sí misma no presenta ningún rasgo imaginativo, de forma, luz, sonido, etc., ni ningún otro detalle, que lo pueda ligar a la imagen espacial, como si dijese que lo veía resucitado, etc. Se trata sólo de la presencia de Cristo, o mejor de Cristo presente, de su persona concreta. Esto lo acerca a la presencia sentida, de que hablamos en otro capítulo. Pero también rechaza ella la identificación. Es más que la presencia sentida, porque «acá vese claro que está aquí Jesucristo, Hijo de la Virgen».[393]

Pourrat, parece admitir que se trata de «...une sorte d'intuition de l'intelligence». Insiste además con Teresa en que no se trata del sentido de presencia de Dios.[394]

Para la solución de este problema podrían quizás servir las siguientes consideraciones:

a) La presencia de que habla ella en este pasaje, aunque contiene cierta proyección en el espacio, no se puede decir que sea simplemente una presencia espacializada. Una presencia espacializada parece requerir una imagen, por muy tenue que se la quiera suponer, del objeto proyectado en el espacio: ha de tener alguna figura, algún color, aunque sea muy indeterminadamente. En las experiencias de presencia sentida con gran viveza, la experiencia tiende a representar la persona misma, pero ésta, al colocarse en un espacio definido, adquiere siempre unos delineamentos generales, a veces muy vagos, pero suficientemente concretos, para que se pueda dar en la imaginación la unión de los elementos: presencia de la persona y espacio delimitado. De manera que esos contornos vagos de forma o de color son los que sirven, para atar la idea pura de la persona presente con la imagen determinada del espacio. Si este intermedio no se da, no comprendemos cómo se pueda dar esa unión, y espacializar una idea pura, sin forma. Que la Santa no se engaña en esto, parece claro por la posterior evolución de la visión, como ella narra en el capítulo siguiente de la *Autobiografía*. Dice:

> ...quiso el Señor, [que estaba por la visión intelectual antes explicada siempre presente a ella] mostrarme solas las manos, con tan grandísima hermosura, que que no lo podría yo encarecer.[395]

---

393 *Libro de la Vida* c.27 n.4.

394 P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne* v.3 c.6 p.240.

395 *Libro de la Vida* c.28 n.1.

Y, después, otra vez, le mostró el rostro y, por último, la Santísima Humanidad entera.

> Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad Sacratísima, como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad, como particularmente escribí a vuestra merced, cuando mucho me lo mandó...[396]

> Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la ví con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma. Dicen los que lo saben mejor que yo, que es más perfecta la pasada que ésta, y ésta más mucho que las que se ven con los ojos corporales.[397]

Y, aunque esta imagen se presenta generalmente con gran claridad, otras veces era confusa. Pero siempre con verdadera espacialización.[398] La anterior es una visión de la Humanidad no espacializada.

b) Interpretando los datos que ella da, se podría decir que una visión no espacial de un objeto, que normalmente lo es, será una visión esencial del objeto. En otras palabras, y refiriéndolo al caso presente, la visión se terminaría aquí al Verbo, a la Persona de Cristo, pero con una connotación particular a la Santa Humanidad. Diríamos en términos más teológicos, que la visión se termina al Verbo en cuanto encarnado. Porque, es de notar que estas visiones, aunque se terminan al objeto inmediatamente, no dan, sin embargo, una visión comprensiva de él, sino que, según Dios dé a conocer más o menos al alma, ésta verá más o menos perfecta, más o menos comprensivamente. Así aquí, el Verbo se muestra no sólo en su divinidad, sino también en su Humanidad. Lo cual teológicamente no presenta dificultad, pues el Verbo, desde el momento de la encarnación, está unido inseparablemente a la Santa Humanidad, y donde quiera que el Verbo esté, allí también está unido a la Humanidad, aunque no se pueda decir de ésta que se encuentra en todas partes.

c) La Santa misma es la que nos sugiere esta interpretación, porque hablando de otras maneras de sentir la presencia de Dios, pone esta diferencia notable con la visión de la Humanidad de Cristo.

---

396 *O. c.* c.28 n.3.
397 *O. c.* c.28 n.4.
398 Cf. *O. c.* c.28 n.3.

Esta, gran merced es de Dios, y téngalo en mucho a quien lo ha dado; porque es muy subida oración, mas no es visión, que entiéndese que está allí Dios por los efectos que, como digo, hace al alma, que por aquel modo quiere Su Majestad darse a sentir; acá vese claro que está aquí Jesucristo, Hijo de la Virgen. En estotra oración represéntanse unas influencias de la Divinidad; aquí, junto con éstas, se ve nos acompaña y quiere hacer mercedes también la Humanidad Sacratísima.[399]

Hablando después del modo de ver todas las cosas en Dios, volveremos a hacer alusión a esta visión espiritual de la Humanidad de Cristo. El elemento imaginativo, que ciertamente interviene, nos deja con duda de que se trate aquí de una verdadera visión intelectual, a pesar de que todos los demás rasgos convienen perfectamente. Quizás se pueda encontrar una explicación de este fenómeno en la estrecha unión de todas las facultades humanas, que hace que unos fenómenos tengan repercusión o reflejos en las otras potencias. Así podría ser que una visión imaginativa se mezclase y fuese unida, como afirma la misma Santa, con visión intelectual, y, aun mucho más fácilmente, que una visión intelectual provocase en la imaginación imágenes débiles, correspondientes en alguna forma a lo que el entendimiento está viendo.

#### 4. Visión por representación intelectual

Otro grupo de visiones intelectuales se tienen por representación de la verdad. Qué quiere decir con esta expresión un poco imprecisa es difícil de decir. Ni aun siquiera tendrá el mismo significado todas las veces que la emplea. De todos los casos, en que hemos encontrado esta manera de expresarse, el que parece más dudoso es el de la *Relación Décimasexta*. Se trata de una visión intelectual de la Santísima Trinidad. La primera presentación parece claramente de visión intelectual:

Comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual...[400]

La dificultad empieza, al querer explicar lo que vió, cuando entendió estar presente la Santísima Trinidad:

---

399 *O. c.* p.27 n.4.

400 *Relación Décimasexta (Obras...* t.2 p.50).

> ...adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de la verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno...[401]

No dice en qué consistía esa manera de representación, como figura de la verdad. No parece que haya nada de tipo puramente imaginativo, porque, de ser así, lo hubiera descrito, como tan frecuentemente lo encontramos en los escritos místicos: simbolismos de tres esferas, o anillas, etc. Pero, si no hay nada de tipo imaginativo, sí por lo menos debe de haberlo de tipo conceptual, con lo que al menos esta segunda parte de la visión se reduciría a una especial iluminación, para comprender con más luz lo que ya antes sabía. Tampoco expresa en qué forma le hablan, ni cómo se le representan en su interior las Tres Personas distintamente. Se limita a decir:

> ...y así me parecía hablarme todas tres Personas, y que se representaban dentro de mi alma distintamente, diciéndome «que desde este día vería mejoría en mí en tres cosas, que cada una de estas Personas me hacía merced...» Entendía aquellas palabras que dice el Señor «que estarán con el alma, que está en gracia, las tres divinas Personas, porque las veía dentro de mí por la manera dicha».[402]

En los demás casos, en que se encuentra la expresión *«representarse»*, se trata claramente de una visión intelectual. De ellas y de las demás, en que la palabra visión intelectual parece usada en su sentido propio, trataremos después.

Eliminadas las visiones imaginativas, y aun éstas que pueden presentar alguna dificultad, entremos en las visiones ciertamente intelectuales. Esta introducción nos ha servido, para comprender que no podemos fiarnos de las palabras de Teresa, cuando a su experiencia añade el juicio de otras personas, aunque sean de sus confesores letrados, y aun del mismo San Pedro de Alcántara.

### 5. Características de la visión intelectual

a. *Ausencia de imágenes y de discurso.*

Vamos a examinar las principales características que presenta

---

401 L. c.
402 L. c.

la visión intelectual. La ausencia de imágenes y de discurso es la que más llama la atención, la que más pronto y angustiosamente impresionó a Teresa, la que le hizo poner esa sutil división en el alma y distinguir en ella el espíritu. Sería volver a repetir en gran parte lo dicho en el capítulo del centro del alma, si fuéramos a acumular aquí de nuevo los testimonios. La mayor parte de ellos están citados, a propósito de la contemplación de Dios en los estados más elevados de la vida mística.

Cuando más adelante tratemos del fenómeno de la ligadura mística en las potencias superiores, volveremos de nuevo a tocar este problema. A estos dos lugares nos remitimos para los textos de la Santa.

Alvarez de Paz, cuando describe el grado supremo de la contemplación en este mundo, suprime en él primeramente todo lo que sea obra de la imaginación o del raciocinio. Comentando la expresión de los *Cantares* «Surge, propera, amica mea...»[403], dice:

> Jubet ut surgat, id est, ut supra omnia creata, ac similitudines creatorum, et supra semetipsam ascendat, et universa visibilia et invisibilia derelinquat.[404]

La razón es que ya ha pasado el invierno. Interpreta aquí el P. Alvarez alegóricamente por el invierno todos los fenómenos místicos anteriores, que en parte la turbaban. Ya ha llegado la primavera de la perfecta paz en la contemplación de Dios.

> Iam est tempus surgendi, quoniam ad modum hyemis et imbrium apparitiones omnes, et ecstases, et raptus, et caligines abscesserunt, et venit veris cuiusdam clara serenitas et secura tranquillitas, in qua aeterna maiestas modo ineffabili videatur.[405]

Pero ni siquiera admite él en esta contemplación ideas ni juicios ningunos, ni las más sencillas afirmaciones o negaciones:

> ...videt Deum non negando, vel removendo ab eo aliquid, ut si dicamus: Deus non est limitatus, neque finitus; non affirmando, vel attribuendo ei aliquid, ut cum dicimus: Deus est bonus, et sapiens, sed sincerissime et tranquillissime, et serenissime, divinam magnitudinem intuendo. Tu certe, o lector, cum oculis corporis lucem vides, nullam compositionem facis, di-

403 *Cant* 2,10.

404 I. ALVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis sive de studio orationis* l.5 pt.3 c.14 (*Opera* [Paris, Vives 1876] t.6 p.611a).

405 L. c.

cendo, lux non est caligo, aut lux est qualitas, sed simpliciter lucem vides Ita anima, hoc contemplationis gradu suspensa, nihil affirmat, vel negat nihil adscribit, vel removet, sed invariabiliter, et quietissime Deum videt.[406]

Pacheu, que como Alvarez de Paz terminará después por negar la intuición de Dios en los estados místicos, reconoce sin embargo el hecho: El hecho existe tal como se describe, esto es, contemplación sin imágenes ni ideas. Y cuando una mujer de sentido, como Santa Teresa, dice que no se ve, que no se comprende nada, el filósofo la completa: no se niega nada, no se afirma nada: se mira, y, después de vuelto en sí, se sabe perfectamente lo que ha pasado.[407]

Se refiere Pacheu en estas líneas al pasaje de Teresa en las *Moradas Quintas:*

> Pues tornando a la señal que digo es la verdadera, ya veis esta alma que la ha hecho Dios boba del todo, para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve, ni oye, ni entiende, en el tiempo que está así que siempre es breve... Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma, de manera que, cuando torna en sí, en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios, y Dios en ella.[408]

Para Watkin igualmente hay que suprimir toda idea o concepto. La unión mística con Dios supone ordinariamente una cierta conciencia directa del objeto, es decir, de Dios. Esta conciencia es una intuición. Por intuición dice que entiende una aprehensión inmediata de la realidad, por oposición a un axioma o a una conclusión discursiva de la razón, cuyo objeto es la realidad aprehendida mediatamente, a través de conceptos abstraídos de la experiencia sensible. Por otra parte, la intuición, siendo como es una aprehensión inmediata, excluye esencialmente el concepto y la idea. La intuición, esa conciencia concomitante de la unión mística, es supraracional, por encima del entender discursivo por conceptos de la razón...[409]

Este conocer o ver, sin imágenes o conceptos, es el que equivale a conocer en el centro del alma o en la sustancia, de que tantas veces hemos hecho ya mención.

Pero el conceder que esta visión sea completamente sin imá-

---

406 *O. c.* p.611b.

407 J. PACHEU, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente* p.142.

408 *Moradas Quintas* c.1 n.9.

409 E. J. WATKIN, *The philosophy of mysticism* c.1 p.19.

genes y sin conceptos, es lo mismo que conceder que se trata de verdadera intuición, y ante esta conclusión retroceden la mayor parte de los autores. Alvarez de Paz, a continuación de los párrafos anteriormente citados, se presenta él mismo la objeción:

> Ais, hoc esse mirabile, imo et [in]intelligibile. Quia supponimus, ut certum ac indubitatum, Deum hic intuitive non videri. Si igitur anima Deum non videt, quomodo videt? A ut si videt, quomodo non videt? Fateor; mirabile est, sed certissime ita est...[410]

Al menos Alvarez de Paz, aunque nos deja sin explicación la contradicción planteada, por lo menos no niega los hechos experimentales, que primero admitió. Otros autores encuentran más cómodo negar esa experiencia de los místicos. Antes citamos unas palabras de Pacheu, que admitía esa visión sin imágenes y conceptos, pero lo que en conclusión admite es una ilusión o un error en la experiencia. El engaño, dice, está en que los místicos no se dan cuenta de esas imágenes, cautivados poderosamente por las divinas comunicaciones. Y para que no falte tampoco un apoyo en Santa Teresa, así como antes la citó, para decir que no hay imágenes, así también la cita ahora para lo contrario:

> Parecióme, ya digo, sin poder afirmarme en que vi nada, mas algo se debe ver, pues yo podré poner esta comparación; sino que es por modo tan sutil y delicado, que el entendimiento no lo debe alcanzar, o yo no me sé entender en estas visiones, que no parecen imaginarias, y en algunas, algo de esto debe haber; sino que, como son en arrobamiento, las potencias no lo saben después formar, como allí el Señor se lo representa y quiere que lo gocen.[411]

Las palabras de Teresa son para poner duda en algunos casos,[412] y para dar mayor seguridad en los otros, viendo que ella, a pesar de reconocer la posibilidad del engaño, todavía en muchos casos se afirma resueltamente por la negación de toda imagen o idea.

Los psicólogos generalmente niegan también el hecho, que, por otra parte, no cabría dentro de sus moldes. Siempre quieren

---

410 I. ALVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis sive de studio orationis* l.5 pt.3 c.14, (*Opera* t.6 p.611b).

411 *Libro de la Vida* c.40 n.9.

412 J. PACHEU, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente* p.154,

reconocer el elemento imaginativo, o una proyección espacial, o si admiten la ausencia de imágenes y conceptos, es porque reducen la intuición mística a un estado afectivo. H. Delacroix, admitiendo el dato de la experiencia, lo interpreta al modo de la intuiciones de los artistas o de los genios. Son ciertas visiones confusas, que tienden a la intuición estrictamente intelectual, pero que, como la variable matemática, tiende siempre, sin nunca llegar, al límite.[413]

Garrigou-Lagrange admite sólo la cesación de la imaginación y del entendimiento, en casos muy especiales y verdaderamente extraordinarios. Cita en confirmación a Santo Tomás, quien, siguiendo a Dionisio y Alberto Magno, defiende que en la contemplación infusa, si se exceptúan algunas visiones intelectuales muy superiores, hay siempre una casi imperceptible participación de la imaginación, aunque el alma no preste atención a ello. Así como en nuestra vida ordinaria, cuando usamos una pluma para escribir, no nos fijamos en su forma, etc. Un teólogo, en sus especulaciones sobre la divinidad, no tiene más imagen que la de la palabra divinidad, y no presta atención ninguna a ella.[414]

Estos ejemplos tendrían valor en el caso de que tratamos, si los místicos se redujeran sólo a no señalar imagen alguna en sus comtemplaciones. Pero van más adelante. Niegan, y esto de una manera refleja, que se den tales imágenes, y la experiencia es tan clara, que presentan una doble operación, la de la sustancia del alma, donde se tiene esta visión, y la de las potencias, que están como espantadas viendo lo que pasa en el alma. Otras veces es sencillamente la negación refleja de toda percepción imaginativa o intelectual. Véase, por ejemplo, esta cita de las *Moradas Sextas:*

> Y así limpia, la junta consigo, sin entender aun aquí nadie sino ellos dos, ni aun la misma alma entiende de manera que lo pueda después decir, aunque no está sin sentido interior: porque no es como a quien toma un desmayo o parasismo, que ninguna cosa interior ni exterior entiende.
>
> Lo que yo entiendo en este caso, es que el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios, ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad. Parecerá imposible, porque si las potencias están tan absortas, que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo ¿cómo se puede entender que entiende ese secreto? Yo no lo sé, ni quizá ninguna

---

413 H. DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens* (París, 1908) p.386ss.-Citado por J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques* t.1 p.223.

414 R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation* c.4 a.4 p.330.

criatura, sino el mismo Criador, y otras cosas muchas que pasan en este estado, digo en estas dos moradas...[415]

### b. *Inefabilidad de la visión.*

Intimamente unida a la característica anterior, se presenta siempre una imposibilidad de expresar lo que en la visión intelectual se ha aprehendido. Es un fenómeno universalmente reconocido por los místicos. San Juan de la Cruz lo pone en el Prólogo al *Cántico Espiritual,* como si quisiera así escusarse de las imprecisiones que necesariamente va a cometer.

> ...el Espíritu del Señor, que *ayuda nuestra flaqueza,* como dice San Pablo (Rom 8, 26), morando en nosotros, *pide por nosotros con gemidos inefables* lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender, para lo manifestar. Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde El mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Cierto, nadie lo puede. Cierto, ni ellas mismas, por quien pasa, lo pueden. Porque ésta es la causa, por qué con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios, que con razones lo declaran.[416]

Estas visiones se le presentan a ella como una luz que la deslumbra, algo que ella no puede comprender lo que es:

> ...porque esta luz que la deslumbra, por no entenderlo ella lo que es, la hace ver la vanidad del mundo.[417]

En la *Relación Quinta* al P. Rodrigo Alvarez, declara igualmente su ignorancia y su incapacidad, para explicar cómo es esta visión de Dios:

> Las Personas veo claro ser distintas, como lo veía ayer, cuando hablaba vuestra merced con el Provincial; salvo que ni veo nada, ni oigo, como ya a vuestra merced he dicho; mas es con una certidumbre extraña, aunque no vean los ojos de el alma, y en faltando aquella presencia, se ve que falta. El cómo, yo no lo sé, mas muy bien sé que no es imaginación; porque, aunque después me deshaga por tornarlo a representar,

---

415 *Moradas Sextas* c.4 n.3s.

416 *Cántico Espiritual* Prol. n.1 (*Vida y Obras...* p.971).

417 *Conceptos del Amor de Dios* c.4 n.3.

no puedo, aunque lo he probado; y así es todo lo que aquí va, a lo que yo puedo entender, que como ha tantos años, hase podido ver para decirlo con esta determinación.[418]

La inexpresabilidad, junto con el haber el alma entendido allá en el fondo, aparece en esta cita de las *Moradas Sextas* más claramente:

Cuando, estando el alma en esta suspensión, el Señor tiene por bien de mostrarle algunos secretos, como de cosas del cielo y visiones imaginarias, esto sábelo después decir; y de tal manera queda impreso en la memoria, que nunca jamás se olvida. Mas, cuando son visiones intelectuales, tampoco las sabe decir; porque debe haber algunas en estos tiempos tan subidas, que no las convienen entender más los que viven en la tierra, para poderlas decir...[419]

...porque, aunque no las saben decir, en lo muy interior del alma quedan bien escritas, y jamás se olvidan.[420]

Más frecuentemente se refiere a la manera extraordinaria cómo conoce, que no al contenido mismo de la visión, de forma que esta visión intelectual es

...un ver el alma, por una manera secreta, quién es este Esposo que ha de tomar...[421]

La visión intelectual del matrimonio espiritual la introduce así:

Aquí es de otra manera. Quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos, y que vea y entienda algo de la merced que le hace aunque es por una manera extraña...[422]

Y de poco en poco dale Dios una noticia de sí, para que vea lo que pierde, de una manera tan extraña, que no se puede decir; porque ninguna hay en la tierra, a lo menos de cuantas yo he pasado, que le iguale...[423]

La razón de la inefabilidad la indica ella claramente, como

418 *Relación Quinta (Obras... t.2 p.37).*
419 *Moradas Sextas* c.4 n.5.
420 *Moradas Sextas* c.4 n.6.
421 *Moradas Quintas* c.4 n.4.
422 *Séptimas Moradas* c.1 n.6.
423 *Relación Quinta (Obras... t.2 p.35).*

continuación de lo que acabamos de citar de las *Moradas Sextas*. Se presenta ella misma la cuestión de cómo es posible acordarse de estas visiones intelectuales, siendo así que se producen sin imágenes ni ideas. El problema es el mismo, si se trata de recordarlas que si se trata de expresarlas. Lo que se puede recordar es porque está reducido a imágen o idea, y esto es siempre también expresable ya que la palabra no es más que la traducción externa de esas ideas o imágenes interiores:

> ...aunque no las saben decir, en lo muy interior del alma quedan bien escritas, y jamás se olvidan. Pues si no tienen imagen ni las comprenden las potencias, ¿cómo se pueden acordar? Tampoco entiendo esto; mas entiendo que quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que cuando no tuviera fé, que le dice quién es y que está obligado a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal, como hizo Jacob cuando vió la escala; que con ella debía de entender otros secretos, que no los supo decir; que por sólo ver una escala que bajaban y subían ángeles, si no hubiera más luz interior, no entendiera tan grandes misterios.
>
> No sé si atino en lo que digo, porque aunque lo he oído, no sé si se me acuerda bien. Ni tampoco Moisés supo decir todo lo que vió en la zarza, sino lo que quizo Dios que dijese.[424]

De modo que el no entenderse, ni por imágenes ni por conceptos, es la razón de que no queden en la memoria, y de que por lo mismo sean inexplicables. Aunque allá en el fondo del alma quedan fijas, pero en otra clase de memoria, que no es la conceptual, ni la imaginativa.

En la *Relación Quinta*, a que tantas veces nos estamos refiriendo, se describe esta inefabilidad, como consecuencia de falta de cooperación de las potencias, y, por consiguiente, de falta de ideas e imágenes.

> Cuando es unión de todas las potencias, es muy diferente; porque ninguna cosa puede obrar, porque el entendimiento está como espantado. La voluntad ama más que entiende; mas ni entiende si ama, ni qué hace de manera que lo pueda decir la memoria, a mi parecer, que no hay ninguna, ni pensamiento, ni aun por entonces son los sentidos despiertos, sino como quien los perdió, para más emplear el alma en lo que goza, a mi parecer; que por aquel breve espacio se pierden: pasa presto... mas no se puede decir lo que es; porque, aunque el alma se da a entender, no sabe

424 *Moradas Sextas* c.4 n.6s.

cómo lo entiende, ni decirlo. A mi parecer, si ésta es verdadera, es la mayor merced que Nuestro Señor hace en este camino espiritual, a lo menos de las grandes.[425]

A Montmorand le parece este fenómeno de la imposibilidad de expresarse muy sencillo, siempre que se admita lo que, en el apartado anterior, hemos dicho de la falta de ideas y de imágenes en la visión intelectual. Sus palabras son:

Si se admite que los sentidos y la imaginación no tienen parte alguna en estas experiencias, la imposibilidad, en que se encuentran los místicos de expresarse, parecerá muy natural.[426]

Como es natural, esta explicación no puede ser admitida tan sencillamente por todos. Pratt, por ejemplo, reconoce como rasgo común de toda la mística esa inexpresabilidad, y ve que, aunque muy contra su voluntad, muchos de los místicos tienen que recurrir en sus expresiones a términos metafóricos, tomados de la vida de los sentidos. Otros se mantienen sin embargo más en el plan espiritual. Esto lo explica él por su teoría de la reducción del estado místico a un estado emocional. La emoción no puede ser expresada al exterior, si no es descoyuntándola en sensaciones parciales. Pero tada emoción tiene una unidad y un sentido. Este se pierde al querer expresarla así parcialmente. Por eso otros místicos prefieren expresar menos, pero dar el sentido a la unidad de la experiencia. Ni unos ni otros pueden expresar lo que en realidad han experimentado. La razón es que ninguna emoción puede ser expresada suficientemente. Esto es verdad, pero el problema de los místicos no es tanto expresar una emoción, que interpretan siempre alegóricamente por las percepciones del tacto, sino el contenido intelectual de la visión y su modo de ser, y en esto apenas si se puede decir que entran expresiones tomadas de los sentidos, que envuelvan en sí emociones. La forma común es decir que el alma ve. Que es la forma más objetiva y menos emocional de expresarse.[427]

Más directamente trata después el mismo problema a propósito del éxtasis. Trae la opinión del P. Poulain, que explica esa inefabilidad por no haber en el vocabulario términos capaces de expresar conocimientos que son superiores a lo que la mente humana puede alcanzar. Pratt comenta: a pesar de toda mi buena vo-

425 *Relación Quinta (Obras... t.2 p.32s).*

426 M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* c.8 p.158.

427 J. B. Pratt, *The religious consciousness. A psychological study* p.344ss.

luntad, no puedo tomar en serio esta explicación. Y la refuta con las mismas citas de Poulain. En efecto, en todas estas citas los místicos hablan de verdades de orden natural y de verdades de orden divino, conocidas de todos. Creo con todo que la inefabilidad de una experiencia, ni se puede probar, ni se puede refutar, por lo que el místico comunica parcialmente de ella. Lo que dice no es inefable, lo inefable es precisamente lo que no puede decir. Y eso ¿quién puede saber lo que es? En este punto hay que creer al místico, que nos dice que no ha podido expresar todo lo que ha percibido.

El por su parte sugiere la conocida interpretación de que la iluminación que cree tener el místico es falsa. Es comparable a lo que todos hemos sentido a veces en sueños de ver solucionado con claridad un problema. En el sueño (y las visiones de los estados místicos tienen muchos puntos de contacto con el sueño), la ausencia de ideas que se opongan y un cierto sentimiento de alivio y de poder, que se experimenta, dan la impresión de la dificultad superada, del problema comprendido perfectamente. Si a esto se añade una intensa emoción, la impresión de iluminación, de haber entendido claramente la dificultad del misterio brota espontáneamente. Pero como ha sido sólo ilusoria, no puede después recordarla. Al salir del éxtasis, le queda sólo la persuación de que ha visto la unidad de las Personas en la esencia divina, pero es inhábil para explicarlo.

En cuanto al elemento emocional, el análisis de las descripciones, proporcionadas por los místicos, hace al menos problable la suposición de que el sentimiento de convicción, con un mínimo de contenido intelectual, tiene una gran importancia en los éxtasis.[428]

Esta es evidentemente la solución más decisiva del problema. Si no hay elemento intelectual nuevo ninguno, sino que todo es ilusorio, es natural que sea imposible expresar lo que no ha existido. Pero esta solución toca directamente el contenido de la experiencia mística y es asunto del párrafo siguiente.

c. *Objeto de la visión: su carácter de inmediación.*

Naturalmente uno de los elementos que más interesan, para determinar la naturaleza de esta visión, en su propio objeto. Tanto en filosofía como en teología, usamos siempre, para determinar la naturaleza de los actos, el principio de que se especifican por su objeto formal. En nuestro caso, tal puede ser el objeto formal, que

428 *O. c.* p.406-410.

no pueda ser alcanzado por nuestras potencias, sino a través de abstracciones, negaciones y analogías. Si en este caso la experiencia nos da un conocimiento que no es abstractivo, tendremos derecho a concluir una intuición de tipo especial, que supere las fuerzas normales del entendimiento humano.

En la experiencia mística, lo hemos visto desde el principio de este estudio, la más constante experiencia es la de la presencia de Dios en el alma, sentido de muy diversas maneras. Esa presencia de Dios a través de toda la experiencia mística se va manifestando más y más claramente, conforme se van esclareciendo los sentidos espirituales. En efecto, Dios, presente en el alma y sentido experimentalmente, es lo que da perfecta unidad a la vida mística. El grado máximo de esta experiencia tiene naturalmente que encontrarse en el perfecto desarrollo de los sentidos espirituales. Por esto Dios, presente en el alma, es el objeto más frecuente de la visión intelectual.

Va comentando la Santa en los *Conceptos del Amor de Dios,* los versos de los *Cantares,* interpretando sus misteriosas expresiones en el sentido místico de sus experiencias.

> Senteme a la sombra del que deseaba, y su fruto es dulce para mi garganta.[429]

En estas palabras explica la oración de unión. Esa sombra, a la que dice que está sentada, es para Santa Teresa la divinidad. Penetrada el alma de la divinidad por todas partes, siente los íntimos deleites y gustos de la unión con Dios.

> Parece que estando el alma en el deleite que queda dicho, que se siente estar toda engolfada y amparada con una sombra y manera de nube de la Divinidad, de donde vienen influencias al alma, y rocio tan deleitoso, que bien con razón quitan el cansancio, que le han dado las cosas del mundo.[430]

En este estado cesa toda actividad de las potencias, para gozar pasivamente de lo que el Señor le da. Gráficamente lo expresa ella:

> No ha menester menear la mano, ni levantarse, digo la considera-

---

429 *Cant* 2,3.
430 *Conceptos del Amor de Dios* c .5 n.4.

ción, para nada; porque cortado y guisado, y aun comido, le da el Señor de la fruta del manzano, a que ella compara a su Amado, y así dice, *que su fruto es dulce para su garganta.* Porque aquí todo es gustar sin ningún trabajo de las potencias, y en esta sombra de la Divinidad.[431]

Ya, en lo que llevamos citado en este párrafo, hay oscuramente una experiencia de la Divinidad: un sentirse engolfada y amparada, metida dentro de la nube de la Divinidad. Las expresiones descubren el trabajo de la imaginación, pero es sólo al quererlas expresar en el papel. Expresamente dice que la imaginación no trabaja ya aquí:

...las potencias tan sosegadas y quietas, que aun pensamiento [imaginación], aunque sea bueno, no querría entonces admitir la voluntad, ni le admite por vía de inquirirle ni procurarle.[432]

Tras esto se sigue más claramente la experiencia de la divinidad, con tendencia más marcada a la visión, aunque es todavía ésta muy oscura. Y es natural, porque estamos todavía en la oración de unión.

...bien dice sombra, porque con claridad no la podemos acá ver, sino debajo de esta nube está aquel sol resplandeciente, y envía por medio del amor una noticia de que se está tan junto Su Majestad, que no se puede decir, ni es posible.[433]

No aparece claro en el texto que se trate de una visión de la Divinidad, aunque oscura. Habla sólo de una noticia; mas probablemente, si hubiera habido verdadera visión, hubiera dicho: ve el alma. Esta noticia es además por medio del amor, lo que quizás podría sólo significar una intensificación infusa del amor, que le hace en cierto modo sentir a Dios presente. Sin embargo, no podemos del todo negar que haya aquí una experiencia directa, aunque oscura, de Dios. Las expresiones:

«...se siente estar toda engolfada y amparada..,» «...envía por medio del amor una noticia de que se está tan junto Su Majestad, que no se puede decir, ni es posible».[434]

superan ciertamente una simple consolación de tipo puramente emocional o una intensificación del amor, tanto más, cuanto que se dan en pasividad de las potencias.

---

431 L. c.
432 L. c.
433 L. c.
434 L. c.

En el mismo capítulo tenemos otras referencias a la misma experiencia, y en ella más claramente aparece que no hay una visión directa de Dios, pero que hay sin embargo un entender, que no es simplemente un entender ordinario, sino una experiencia oscura e imperfecta, mezclada con algún elemento discursivo.

> Se le comunican grandes verdades; porque esta luz que la deslumbra, por no entenderlo ella lo que es, la hace ver la vanidad del mundo. No ve al buen Maestro que la enseña, aunque entiende que está con ella;... y está, cuando está en este gozo, tan embebida y absorta, que no parece que está en sí, sino con una manera de borrachez divina, que no sabe lo que quiere, ni qué dice, ni qué pide.[435]

Lo que el Señor la enseña, la vanidad del mundo, es un conocimiento de tipo discursivo, pero este entender que está junto a ella Dios, aunque no llega a visión, es más que pura abstracción. Todo el pasaje, como el anterior, se presenta como una experiencia oscura, en el amor infuso comunicado al alma. Notemos de paso que el elemento discursivo, el conocimiento de la vanidad del mundo, bien puede ser la reflexión espontánea del alma, en el momento inmediato a la percepción de la grandeza de Dios. Un conocimiento ya de tipo natural, obtenido por contraste con el experimental de Dios y que cae fuera de la experiencia mística. Sobre el conocimiento por medio del amor, hablaremos expresamente hacia el fin de este capítulo.

De la misma oración de unión habla en las *Moradas Quintas*, y en ellas aparece quizás más claro lo que será esta experiencia de Dios. Las potencias no actúan, es más, el actuar de las potencias está producido por Dios, para poder comunicarse mejor al alma:

> Pues tornando a la señal, que digo es la verdadera, ya veis esta alma, que la ha hecho Dios boba del todo, para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve, ni oye, ni entiende, en el tiempo que está así...[436]

Viene después la frase oscura, clave de la experiencia interna, que le da a ella ese entender o sentir que Dios está presente.

Parece claramente ser del orden de la experiencia, pero aún no se manifiesta abiertamente como visión:

---

435 *O. c.* c.4 n.3.
436 *Moradas Quintas* c.1 n.9.

> Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que, cuando torna en sí, en ninguna manera puede dudar, que estuvo en Dios y Dios en ella.[437]

Ella misma se presentó el problema que nos presentamos nosotros: si no hay visión, ¿qué clase de conocimiento es éste, por el que llega ella a afirmar con tanta seguridad la presencia de Dios? Notemos que, cuando ella habla aquí de ver o de entender, alude a un ver o con la imaginación o con el entendimiento (los dos sentidos puede tener), con el uso ordinario de sus potencias. Ese uso natural de las potencias no se tiene en este momento, digamos, del contacto con Dios; viene sólo después. ¿Qué hay, pues, en ese momento del contacto con Dios, sino una experiencia oscura de Dios que no se expresa, ni se puede entonces expresar en conceptos?

> Pues direisme ¿cómo lo vió, o cómo lo entendió, si no ve, ni entiende? No digo que lo vió entonces [en el momento del toque divino], sino que lo ve después claro [en la reflexión que hace de la experiencia sentida].[438]

No olvidemos que las experiencias directas son inexpresables. Hay que hacer una anatomía sobre ellas, para poderlas reducir a conceptos abstractos expresables. Además estamos todavía sólo en la oración de unión.

En el paso de la oración de unión a la de desposorio espiritual, esta experiencia se hace mucho más clara, hasta poder entrar definitivamente en el capítulo de la visión. Según dice la Santa, se van a tener los desposorios espirituales entre Dios y el alma, y esto requiere que, como en las relaciones humanas, los esposos se conozcan más profundamente.

> ...como por acá, cuando se han de desposar dos, se trata si son conformes, y que el uno y el otro quieran, y aun que se vean, para que más se satisfaga el uno del otro: así acá... hace [Su Majestad] esta misericordia, que quiere que le entienda más, y que, como dicen, vengan a vistas, y juntarla consigo. Podemos decir que es así esto, porque pasa en brevísimo tiempo.[439]

El conocimiento, que el alma puede adquirir de su Esposo por los sentidos y potencias, no es suficiente ni podría darle lo que el

437 L. c.
438 *Moradas Quintas* c.1 n.10.
439 *Moradas Quintas* c.4 n.4.

alma necesita. Tenemos por tanto que se trata de un conocimiento que supera el de los sentidos y que en un instante da más de lo que las potencias naturales pueden dar en muchos años:

> Allí no hay más dar y tomar, sino un ver el alma, por una manera secreta, quién es este Esposo que ha de tomar; porque por los sentidos y potencias en ninguna manera podía entender en mil años lo que aquí entiende en brevísimo tiempo.[440]

El texto parece claramente indicar una visión intelectual de Dios.

Entrando en el desposorio, entramos en mayor claridad, no porque vayamos a entender los misterios que aquí pasan, sino porque, al menos para nuestro intento, la Santa habla más claramente. Comienza ella por decir que no entiende cómo entiende las cosas en esta morada sexta y en la siguiente, y aun quizás criatura alguna las entienda, sino solo Dios.

Habla ya claramente de visiones intelectuales. Y es de notar que pone la distinción entre visiones intelectuales e imaginarias, en el objeto mismo de la visión.

> Cuando, estando el alma en esta suspensión, el Señor tiene por bien de mostrarle algunos secretos, como de cosas del cielo y visiones imaginarias, esto sábelo después decir... Mas, cuando son visiones intelectuales, tampoco las sabe decir; porque debe haber algunas en estos tiempos tan subidas, que no las convienen entender más los que viven en la tierra para poderlas decir...[441]

El núcleo central de la experiencia lo expone en dos pasajes de este capítulo principalmente. En el primero de ellos, el objeto de esa visión intelectual es Dios en el alma, con una operación que hace de unirla a sí. En el segundo, es el interior de su alma, o mejor, esa íntima morada de Dios en ella, con todas las maravillas sobrenaturales que en ella hay. Ambas son para Teresa visiones intelectuales.

> Y así limpia la junta consigo, sin entender aun aquí nadie sino ellos dos, ni aun la misma alma entiende de manera que lo pueda después decir, aunque no está sin sentido interior...[442]

---

440 L. c.

441 *Moradas Sextas* c.4 n.5.

442 *Moradas Sextas* c.4 n.3.

> Así acá, estando el alma tan hecha una cosa con Dios, metida en este aposento de cielo empíreo, que debemos tener en lo interior de nuestras almas (porque claro está, que pues Dios está en ellas, que tiene alguna de estas moradas). Y aunque, cuando está así el alma en éxtasis, no debe siempre el Señor querer que vea estos secretos (porque está tan embebida en gozarle, que le basta tan gran bien), algunas veces gusta que se desembeba, y de presto vea lo que está en aquel aposento.[443]

Que la primera de estas visiones sea intelectual lo indicamos en una cita anteriormente. La prueba de la segunda está en los párrafos que se siguen en la Santa.

> ¿Luego ya confieso que fué ver, y que es visión imaginaria? No quiero decir tal, que no es esto de que trato, sino visión intelectual; que, como no tengo letras, mi torpeza no sabe decir nada; que lo que he dicho hasta aquí en esta oración, entiendo claro que, si va bien, que no soy yo la que lo he dicho.[444]

Más clara es aún la visión intelectual, en estas mismas *Moradas Sextas,* en el capítulo décimo. Bastará sólo con citarla:

> Acaece, cuando el Señor es servido, estando el alma en oración y muy en sus sentidos, venirle de presto una suspensión, adonde le da el Señor a entender grandes secretos, que parece los ve en el mismo Dios. Que éstas no son visiones de la Sacratísima Humanidad, ni aunque digo que ve, no ve nada; porque no es visión imaginaria, sino muy intelectual, adonde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo... y vese más claro la maldad de cuando ofendemos a Dios, porque en el mismo Dios, digo, estando dentro de El, hacemos grandes maldades.[445]

Compara aquí ella de pasada esta visión con la de la Humanidad de Cristo, para afirmar su diferiencia e insistir en que es mucho más espiritual, como si, consciente del elemento imaginativo, que aún quedaba en las visiones de la Santísima Humanidad, quisiera ahora excluirlo por completo. Porque, aunque dice que se ve, pero en realidad no se ve nada, ni con los sentidos, ni con la imaginación. Aún le sigue atormentando el pensamiento de que si ve, tiene que ser al menos con los ojos de la imaginación.

---

443 *Moradas Sextas* c.4 n.8.
444 *Moradas Sextas* c.4 n.9.
445 *Moradas Sextas* c.10 n.2.

El objeto de esta visión es primero «grandes secretos».[446] Ya en otras ocasiones ha hablado de la comunicación de grandes secretos o grandísimas verdades, como también dice.[447] La cita de que ahora tratamos es especialmente significativa, porque nos habla del modo cómo se ven estos secretos, al menos en las *Sextas y Séptimas Moradas*, donde son más frecuentes las visiones intelectuales. Dice que parece que «los ve en el mismo Dios».[448] Aquí lo afirma con un «parece» modesto, que nos podría dejar en dudas de la realidad de la experiencia. Pero es sólo modestia, o extrañeza por lo nuevo e incomprensible de la visión, porque, a renglón seguido, dice ya expresamente «se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas, y las tiene todas en sí mismo».[449] Da con esto una mayor extensión y certeza a la visión.

Según la forma en que ella se expresa, la visión se puede decir que es doble: Dios, primeramente, y, en segundo lugar, todas las cosas en Dios. Hay que advertir que Teresa habla aquí de concretos: Dios y todas las cosas. No se trata de haber entendido una verdad abstracta de que todas las cosas se contienen en Dios. Lo que ella ha experimentado o visto es el concreto de que todo está en Dios. Y es admirable cómo una persona, que relativamente tenía poca instrucción, puede hablar con precisión teológica de un tema tan difícil de entender aun para los teólogos.

No es éste el único caso de ver las cosas en Dios. En la *Autobiografía* nos refiere:

> Desde a un poco, fué tan arrebatado mi espíritu, que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo; al menos no se entiende que se vive en él. Vi a la Humanidad Sacratísima con más excesiva gloria, que jamás la había visto. Representóseme por una noticia admirable y clara estar metido en los pechos del Padre. Esto no sabré yo decir cómo es, porque sin ver, me pareció me ví presente de aquella Divinidad. Quedé tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron algunos días, que no podía tornar en mí; y siempre me parecía traía presente aquella majestad del Hijo de Dios, aunque no era como la primera.[450]

Aquí es la Humanidad de Cristo la que se ve en Dios, pero

446 L. c.
447 *Conceptos del Amor de Dios* c.6 n.3.
448 *Moradas Sextas* c.10 n.2.
449 L. c.
450 *Libro de la Vida* c.38 n.17

sin figura ninguna corporal. La interpretación, que dimos en líneas anteriores de la visión de la Humanidad de Cristo en el Verbo, puede ser sólo un caso más de este modo de ver. Una visión así se asemeja mucho, si no es ya una imperfecta participación de la visión de la esencia de Dios en el cielo y de todas las cosas en y por la esencia divina. Santa Teresa consciente de la grandeza de esta visión, añade a continuación de la última cita:

> Esta misma visión he visto otras tres veces. Es, a mi parecer, la más subida visión, que el Señor me ha hecho merced que vea, y trae consigo grandísimos provechos.[451]

Esta visión tiene lugar después del desposorio espiritual y en la entrada ya del matrimonio místico. Es decir, en los últimos grados de la ascensión espiritual, porque, como ella dice, entre las *Moradas Sextas* y las *Séptimas* apenas si hay división. En su expresión, las puertas de las *Moradas Sextas* a las *Séptimas* están siempre abiertas.

Watkin reconoce el valor de esta visión intelectual, de la que dice que es un conocimiento de todas las cosas en su divino origen, no por un modo distinto y claro como en el cielo, sino aprehendidas en una cierta intuición oscura, pero «most vivid and certain», como procediendo de, presentes en, y unificadas en su origen y fundamento divino.[452]

En forma más poética y más sublime nos describe esta visión San Juan de la Cruz. Aunque la cita sea un poco extensa, la vamos a reproducir. Aquí no habla de visiones intelectuales, sino de recuerdos, que hace Dios al alma. Uno de ellos para San Juan es de los más levantados y de mayor bien y provecho para el alma. Es éste de ver todas las cosas en Dios. En esto coincide con Santa Teresa.

Aunque no la llama visión intelectual, pero bien indica que lo es, porque dice consiste en un movimiento, que hace el Verbo en la sustancia del alma. Tiene esta manera de hablar mucha conexión con lo que en otros pasajes llamará él toques sustanciales. Dice así la cita:

> ...este *recuerdo* es un movimiento que hace el Verbo en la sustancia del alma, de tanta grandeza y señorío y gloria, y de tan íntima suavidad,

451 *O. c.* c.38 n.18.

452 E. J. WATKIN, *The philosophy of mysticism* c.12 p.341.

que le parece al alma que todos los bálsamos y especies odoríficas y flores del mundo se trabucan y menean, revolviéndose para dar suavidad, y que todos los reinos y señoríos del mundo y todas las potestades y virtudes del cielo se mueven. Y que no sólo eso, sino que también todas las virtudes y sustancias y perfecciones y gracias de todas las cosas criadas relucen y hacen el mismo movimiento, todo a una y en uno.

Que, por cuanto, como dice San Juan, *todas las cosas en él son vida, y en él viven y son y se mueven* (1,3s), como también dice el Apóstol (Act 17,28), de aquí es que moviéndose este gran Emperador en el alma, *cuyo principado*, como dice Isaías, *trae sobre su hombro* (9,6), que son las tres máquinas, celeste, terrestre e infernal, y las cosas que hay en ellas, *sustentándolas todas* (como dice San Pablo) *con el verbo de su virtud* (Hebr 1,3), todas a una parezcan moverse, al modo que al movimiento de la tierra se mueven todas las cosas materiales que hay en ella, como si no fuesen nada; así es cuando se mueve este príncipe, que trae sobre sí su corte y no la corte a él.

Aunque esta comparación es harto impropia, porque acá no sólo parecen moverse, sino que también todos descubren las bellezas de su ser, virtud y hermosura y gracias, y la raíz de su duración y vida. Porque echa allí de ver el alma, cómo todas las criaturas de arriba y de abajo tienen su vida y fuerza y duración en él, y ve claro lo que él dice en el libro de los Proverbios... Y, aunque es verdad que hecha allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve en él como su fuerza, raiz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en ellas mismas.

Y éste es el deleite grande de este *recuerdo*: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero y ése otro es esencial.[453]

Esta misma comunicación esencial de vida y de ser entre Dios y la criatura la ve Santa Teresa en la visión de la inhabitación de Dios en el alma:

Una vez, estando en oración, me mostró el Señor, por una extraña manera de visión intelectual, cómo estaba el alma que está en gracia, en cuya compañía vi la Santísima Trinidad, por visión intelectual, de cuya compañía venía a el alma un poder que señoreaba toda la tierra.[454]

---

453 *Llama de Amor Viva* canc.4 vers. 1 y 2 n. 4s (*Vida y Obras... p.1258s*).

454 *Relación Vigésimacuarta* (*Obras... t.2 p.55*).

Por último, nos quedan las visiones intelectuales de las *Séptimas Moradas*, en las que el objeto es la misma Santísima Trinidad, con la distinción de las Personas.

> Aquí es de otra manera. Quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos, y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu, a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia, y un poder, y un saber, y un solo Dios. De manera que lo que tanemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma, que le ama y guarda sus mandamientos [Io 14,23].[455]

Esta visión parece tiene mucha relación con la que más arriba hemos mencionado, tomada de la *Relación Décimasexta*. En ambas se encuentran casi idénticas experiencias. El comenzar por una inflamación del alma, el entender presente a la Santísima Trinidad, viendo también la distinción de Personas, el que las tres divinas Personas le hablen distintamente. En ambas también se usa la expresión: «por cierta manera de representación». Con todo, en esta última redacción, si es que se trata de un mismo hecho, es mucho más explícita en el verdadero sentido de visión. Si con ella juntamente hay también cierta iluminación, «por medio de una luz grandísima», con la que se da un conocimiento del misterio de la Trinidad «no sin alguna especie criada», aunque no es especie corporal, como explica Fray Luis de León,[456] no por eso creemos se pueda quitar la fuerza a las expresiones:

---

455 *Séptimas Moradas* c.1 n.6.

456 La explicación que Fray Luis de León hizo de este pasaje de las *Séptimas Moradas* es textualmente la siguiente: «Aunque el hombre en esta vida, perdiendo el uso de los sentidos, y elevado por Dios, puede ver de paso su esencia, como probablemente se dice de San Pablo y de Moisés y de algunos otros, mas no habla aquí la Madre de esta manera de visión, que aunque es de paso, es clara e intuitiva, sino habla de un conocimiento de este misterio que da Dios a algunas almas, por medio de una luz grandísima que les infunde; y *no sin alguna especie criada*. Mas, porque esta especie no es corporal, ni que se figura en la imaginación, por eso la Madre dice que esta visión es intelectual y no imaginaria». Tomado de las *Obras de Santa Teresa de Jesús* t.4: Biblioteca Mística Carmelitana 4 p.182. Nos hemos permitido modificar la ortografía y el orden ya anticuado de algunas palabras en la frase: «...y de Moisés y de *otros algunos*...».

...entiende el alma ...por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma...[457]

En otras ocasiones tiene la misma visión de la Trinidad con la diferencia de las Personas, que también se le representan distintamente, pero no por representación intelectual, sino por representación imaginaria. Tenemos un caso de una visión de la Trinidad, casi paralela a las que hemos mencionado, pero en la imaginación, no en visión intelectual.

Un día después de San Mateo, estando como suelo, después que vi la visión de la Santísima Trinidad y cómo está con el alma que está en gracia, se me dió a entender muy claramente, de manera que por ciertas maneras y comparaciones por visión imaginaria lo vi. Y aunque otras veces se me ha dado a entender por visión, la Santísima Trinidad, intelectual, no me ha quedado después algunos días la verdad, como ahora digo, para poderlo pensar y consolarme en esto. Y ahora veo que de la misma manera lo he oído a letrados, y no lo he entendido como ahora, aunque siempre sin detenimiento lo creía, porque no he tenido tentaciones de la fe...

Lo que a mí se me representó, son tres Personas distintas, que cada una se puede mirar y hablar por sí.[458]

Sobre el juicio definitivo, que nos tiene que merecer la visión de la Trinidad en el capítulo primero de las *Séptimas Moradas,* el P. Gabriel de Santa María Magdalena se pronuncia definitivamente por que no se puede hablar aquí de visión intuitiva. La razón que da son las expresiones que ya hicimos notar: «representación», «figura de la verdad».[459] Aunque es de notar que esta última expresión no se encuentra en el capítulo primero de las *Séptimas Moradas,* sino sólo en la *Relación Décimasexta.*[460] Sobre estas expresiones ya hemos hablado antes. Y podemos además notar la diferencia con que se expresa ella, cuando se trata de una iluminación de tipo intelectual normal y de tipo intuitivo. Ilustración puramente de tipo racional es la que relata en la *Autobiografía,* capítulo treinta y nueve:

Estando una vez rezando el salmo de *Quicumque vult,* se me dió a entender la manera cómo era un solo Dios y tres Personas; tan claro, que yo me espanté y consolé mucho. Hízome grandísimo provecho para cono-

---

457 *Séptimas Moradas* c.1 n.6.
458 *Relación Trigésimatercera (Obras... t.2 p.61s).*
459 *Séptimas Moradas* c.1 n.6. *Relación Décimasexta* (*Obras...* t.2 p.50).
460 Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Visions and revelations in the spiritual life* t.2 p.46.

cer más la grandeza de Dios y sus maravillas, y para cuando pienso o se trata de la Santísima Trinidad, parece entiendo cómo puede ser, y esme mucho contento.[461]

No hay la menor alusión al sentido de la vista. Es sólo una iluminación de tipo intelectual sobre el misterio.

El P. Garrigou-Lagrange recurre en el problema a los principios y a la autoridad de Santo Tomás, para negar toda visión de Dios de un modo inmediato y directo en esta vida. Si se le ha de conceder a San Pablo, como admite San Agustín y Santo Tomás, fué sólo una gracia del todo extraordinaria, muy superior al estado místico más elevado que haya gozado Santa Teresa. Lo más interesante de su explicación es que en una nota dice que aun en las gracias extraordinarias, como la visión intelectual de la Trinidad, de las que habla Santa Teresa, la intuición es negativa, *per viam negationis*, como enseña Santo Tomás. En una visión intelectual de la Santísima Trinidad (visión de orden angélico o por ideas infusas) el alma ve, especialmente por lo que toca a la esencia del Padre, del Hijo y del Espiritu Santo, lo que no son, más bien que lo que son. Esta clase de visión es muy superior a la especulación teológica, pero no suprime la fe. No nos da la intrínseca evidencia del misterio, evidencia que se da sólo con el *lumen gloriae*.[462]

No sé realmente a qué texto de la Santa se puede referir, para decir que sus visiones son intuiciones negativas. En ella sólo se encuentran rasgos muy positivos. Lo único negativo que hemos acertado a ver en ella es la impotencia de explicar después lo positivo que ha visto en Dios, o también sus repetidas afirmaciones de que el entendimiento no entiende. Pero ya sabemos que esta afirmación es sólo un modo de negar el modo de obrar connatural al entendimiento por imágenes y conceptos.

Con esto creo hemos examinado suficientemente los rasgos principales de la visión intelectual, de forma que la podemos ya definir más claramente.

### 6. Resumen y definición

Desde dos puntos de vista explica la Santa lo que es esta visión intelectual. Al primero podemos llamarlo lógico. Por él po-

---

461 *Libro de la Vida* c.39 n.25.

462 R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation* c.4 a.4 p.331ss, La nota, a que se alude, está en la página 333.

dríamos dar una definición de la intuición intelectual. Al segundo se lo puede llamar ontológico, porque señala, más que el aspecto cognoscitivo, el modo cómo ontológicamente se realiza esta visión. Este segundo punto de vista es mucho más oscuro e impreciso que el primero.

Desde el punto de vista lógico, la *visión intelectual* se puede definir, según los datos que proporcionan las experiencias estudiadas: *Una noticia clara, y en cierto modo comprehensiva del objeto, al modo como los sentidos obran, sin abstracciones, ni deducciones, con una certeza absoluta e indubitable.* En párrafos anteriores hemos venido comentando las notas de esta definición. Ahora sólo vamos a añadir unas breves acotaciones a algunos puntos de la definición, no suficientemente explicados.

### 7. El conocimiento comprehensivo

No queremos con esto decir que la visión intelectual sea un conocimiento comprehensivo de la esencia de Dios, sino sólo notar que la comprehensión de este conocimiento es muy distinta de la que tienen nuestros ordinarios conceptos. Nuestra ordinaria manera de entender y de razonar, tanto en el análisis como en la síntesis, procede siempre lenta y gradualmente, uniendo y descomponiendo conceptos, y difícilmente puede abarcar muchos conceptos simultáneamente. Esta es la ley del conocimiento abstractivo-deductivo. Los sentidos, que no proceden por abstracciones ni deducciones, pueden abrazar en una sola vista muchos objetos simultáneamente. En sus visiones intelectuales experimenta Teresa el mismo fenómeno. Como dijimos de las hablas interiores, una mirada momentánea de esa visión intelectual da a entender mucho más de lo que por el razonamiento y deducción se podría obtener en mucho tiempo.

> ...pónela de presto junto cabe sí, y muéstrale en un punto más verdades, y dala más claro conocimiento de lo que es todo, que acá pudiéramos tener en muchos años.[463]

Recordemos primero la visión, de que ya hemos hecho mención, en la que se le descubre al alma cómo todas las cosas están en Dios. Es un ver momentáneamente, en una visión comprehen-

463 *Camino de Perfección* c.19 n.7.

siva, todas las cosas radicando en la esencia de Dios. A propósito de ella se expresaba así Watkin: Es una intuición de Dios como una única realidad, en comparación con la cual todas las criaturas son ilusión y nada, intuición de esa realidad, en cuanto unifica en sí todas las ideas centrales y sus aspectos, y en cuanto es el substratum y la verdadera sustancia de todas las criaturas, puesto que Dios constituye eminentemente su ser positivo. La naturaleza de esta aprehensión será para nosotros ininteligible, pero el hecho de que se da es indubitable para todos los que acepten el testimonio de los místicos.[464]

En los desposorios espirituales, se le da al alma un conocimiento comprehensivo semejante sobre la persona de Cristo, a quien desde entonces va a tomar como esposo:

> ...por los sentidos y potencias en ninguna manera podía entender en mil años lo que aquí entiende en brevísimo tiempo.[465]

En general, éste es el modo de conocer, cuando en el éxtasis Dios se manifiesta al alma:

> ...cuando el Señor le suspende [al entendimiento] y [le] hace parar, dale de qué se espante y se ocupe, y que, sin discurrir, entienda más en un credo que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra en muchos años.[466]

> Hay otra manera de unión, que aún no es entera unión, mas es más de la que acabo de decir...; (en especial a mí, que me hace Dios esta merced de esta suerte muy muchas [veces]), que coge Dios la voluntad, y aun el entendimiento, a mi parecer, porque no discurre, sino está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando, y ve tanto, que no sabe hacia dónde mirar; uno por otro se le pierde la vista, que no dará señas de cosa.[467]

Es frecuente entre los psicólogos interpretar esta comprehensión que afirman los místicos, principalmente durante el éxtasis, por una pseudocomprehensión, semejante a la ilusión que a veces experimentamos durante el sueño, cuando creemos haber resuelto un problema difícil que nos preocupaba, y después al despertar

---

464 E. J. WATKIN, *The philosophy of mysticism* c.12 p.341.
465 *Moradas Quintas* c.4 n.4.
466 *Libro de la Vida* c.12 n.5.
467 *O. c.* c.17 n.5.

sólo nos queda la persuasión íntima de que lo vimos, sin que nos podamos acordar de nada.

Esta solución está muy en consonancia con las teorías generales, que tienen del estado místico y del éxtasis. Pratt, por ejemplo, siguiendo la explicación más frecuente del éxtasis entre los psicólogos no católicos, señala como una de sus características la relativa unidad y estrechez del campo de la conciencia. La idea de Dios y las emociones que a su alrededor se agrupan, echan fuera de sí toda otra idea. Esto por una parte es muy natural, puesto que el místico no piensa o cree que Dios está presente, sino que lo siente. Esta conciencia inmediata o experiencia de Dios presente, con las fuertes emociones que la acompañan, no dejan espacio a la conciencia para nada más.

El desenvolmiento interno del éxtasis es un progreso gradual de sustitución del contenido emocional por un contenido ideológico, juntamente con un costante estrechamiento del campo de la conciencia. Entonces las ideas se hacen más vagas y dan más margen a la emoción. Cuando ya la emoción no puede crecer más, y por tanto debería disminuir, gana, si no en intensidad, en importancia relativa. El límite ideal adonde este estado tiende, aunque muy pocas veces llega a él en los místicos cristianos, es el de una pura emoción, que tiende a desaparecer en la inconciencia.[468]

Según esto, esta falsa supercomprehensión se debería al doble elemento de la emoción y del empobrecimiento de las ideas, que, al reducir el campo de la conciencia, echa fuera los reductores, y suprime con eso las dificultades. Suprimidas éstas por el estrechamiento del campo de la conciencia, la emoción, iluminando el único punto que en ella queda, produce la ilusión de una supercomprehensión.

Sin embargo, el proceso que encontramos en los místicos creo es contrario. No se trata de un empobrecimiento, sino que, al contrario, la experiencia mística les va ensanchando a veces infinitamente el campo de su contemplación, con un maravilloso enriquecimiento de ideas. Es verdad que las ideas se polarizan alrededor de la idea central de Dios, pero no es, como en la contemplación budista, por una simplificación que tiende a la nada, sino por una unificación que tiende al infinito. Otra cosa es que nos puedan ellos comunicar todo o parte de lo que ven en su contemplación. Ya diji-

468 J. B. PRATT, *The religious consciousness. A psychological study* p.395ss.

mos la razón de esta imposibilidad, al tratar de la inefabilidad de la experiencia mística. Lo que queremos ahora hacer notar es que la experiencia psicológica, que nos describe el místico cristiano, es contraria a esa teoría. Recordemos, por ejemplo, las palabras que acabamos de citar de Teresa:

> ...[el entendimiento] no discurre, sino está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando, y ve tanto, que no sabe hacia dónde mirar; uno por otro se le pierde la vista...[469]

La experiencia es de ver más y más, y no ciertamente con la imaginación, como quien contempla un dilatado panorama, en donde su vista se pierde en innumerables detalles. Aquí la imaginación no tiene parte ninguna. Y está, con esta extraña división psicológica, enredada en mil imaginaciones distintas:

> La memoria queda libre, y junto con la imaginación debe ser, y ella, como se ve sola, es para alabar a Dios la guerra que da, y cómo procura desasosegarlo todo. A mí cansada me tiene, y aborrecida la tengo...[470]

Tampoco es multiplicidad de conceptos diversos, puesto que el entendimiento «no discurre».[471] Aquí no hay más que un mirar a Dios, pero este mirar no es una idea cada vez más vaga, que tiene por límite la inconciencia, sino que «ve tanto que no sabe hacia dónde mirar».[472]

### 8. El conocimiento por medio del amor

No es fácil el poder fijar el sentido de esta expresión. Ocurre sólo pocas veces, y siempre de pasada, sin detenerse la Santa en ninguna ulterior explicación. En los *Conceptos del Amor de Dios* tenemos esta referencia:[473]

> ...aquí todo es gustar sin ningún trabajo de las potencias, y en esta sombra de la Divinidad; que bien dice sombra, porque con claridad no la podemos acá ver, sino debajo de esta nube está aquel sol resplandeciente, y

469 *Libro de la Vida* c.17 n.5.
470 L. c.
471 L. c.
472 L. c.
473 *Conceptos del Amor de Dios* c.5 n.4.

> envía por medio del amor una noticia de que se está tan junto Su Majestad, que no se puede decir, ni es posible.[474]

A primera vista, parece se podrían tomar estas palabras en un modesto sentido, sin más profundidad, como equivalentes de una intensificación del amor del alma a Dios, que hace sentir a Dios presente, como lo hace sentir toda intensa consolación o iluminación interior.

Sin embargo, si tomamos la cita en su contexto, y la comparamos con otra semejante del capítulo anterior, quizás podamos afirmar que se trata de algo más de lo que a primera vista pareció. Según la misma Santa dice expresamente, estamos en la oración de unión. En el capítulo cuarto, habla de una suavidad extraordinaria, que se siente en lo interior, y que descubre al alma la presencia de Dios en ella. Expresamente dice que no se trata de una devoción, que mueve abundantemente a lágrimas. Es algo extraordinario. Es una percepción por los sentidos espirituales internos, que ella refiere al sentido del tacto y del olfato:

> ...como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima, a manera de un gran olor... que nos penetra todos.[475]

Cuando comentemos el sentido del olfato y del tacto espirituales, volveremos a tratar con más detención este pasaje. La interpretación obvia que ella da es:

> Así parece es este amor suavísimo de nuestro Dios: se entra en el alma, y es con gran suavidad, y la contenta, y satisface, y no puede entender cómo, ni por dónde entra aquel bien. Querría no perderle, querría no menearse, ni hablar, ni aun mirar, porque no se le fuese.[476]

Aquí parece no se trata del amor del alma a Dios. Toda esta experiencia es algo, que viene de fuera del alma, que se le entra en el alma. Se trata del amor de Dios al alma, sentido de esta manera extraña, que después trataremos de explicar. Esto concuerda perfectamente con lo que la Santa dice, que no es esta experiencia del género de los consuelos, que el alma siente por la meditación de la pasión del Señor o por la consideración de los pecados, etc. En es-

---

474 L. c.
475 *O. c.* c.4 n.2.
476 *O. c.* c.4 n.3.

tos casos, la intensidad del amor del alma a Dios es la que produce esos efectos de lágrimas y gustos interiores. Esta interpretación da además un sentido mucho más pleno y comprensible a la advertencia de que esta experiencia descubre al alma la presencia de Dios en ella. Si ese amor es el mismo amor de Dios, es decir, el mismo Dios, porque en El no hay distinción entre El y su amor, comprenderemos fácilmente que experimentar el Amor de Dios es lo mismo que sentir a Dios presente en el alma, como Amor.

La misma forma gramatical, aunque susceptible de sentido activo y pasivo, cuadra mejor con el sentido activo del amor que Dios tiene al alma:

> ...este amor suavísimo de nuestro Dios: se entra en el alma...[477]

Lo primero que mencionó fué

> ...una suavidad en lo interior...[478]

Después la ha llamado

> ...unción suavísima a manera de un gran olor...[479]

Luego

> ...amor suavísimo de nuestro Dios...[480]

Y termina por llamarla luz de visión intelectual:

> Se le comunican grandes verdades; porque esta luz que la deslumbra, por no entenderlo ella lo que es, la hace ver la vanidad del mundo. No ve al buen Maestro que la enseña, aunque entiende que está con ella;... ...cuando está en este gozo, tan embebida y absorta, que no parece que está en sí, sino con una manera de borrachez divina, que no sabe lo que quiere, ni qué dice, ni qué pide.[481]

Si en todo esto, como parece lo más acertado, tenemos sólo una experiencia, expresada en muchas formas, porque es esta experiencia multivalente, y el lenguaje muy impropio, para poderla expresar adecuadamente, tendremos que hay aquí también una no-

---

477 L. c.
478 *O. c.* c.4 n.2.
479 L. c.
480 *O. c.* c.4 n.3.
481 E. c.

ticia, tanto de la presencia de Dios en el alma, como de la vanidad de todas las cosas del mundo en relación con Dios, que se comunica por medio del amor. Podemos prescindir de ese conocimiento de la vanidad de las cosas del mundo, porque puede perfectamente decirse que no pertenece propiamente a la experiencia, y que es sólo una consecuencia que el alma saca casi inmediatamente, por una rapidísima deducción, por contraste con la grandeza de Dios. Entendemos ese amor por el que se comunica la noticia de la presencia de Dios en el alma, del amor de Dios al alma. Con este contexto, la cita que al principio copiamos del capítulo quinto se puede también interpretar en el mismo sentido.

Las *Séptimas Moradas* nos presentan la visión cumbre del matrimonio espiritual, cuando Dios mete al alma

> ...en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu, a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia, y un poder, y un saber, y un solo Dios. De manera que lo que tenemos por fé, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo, ni del alma, porque no es visión imaginaria.[482]

Esta inflamación a manera de nube que rodea al alma, en la cual y por la cual se le da la visión intelectual de la Santísima Trinidad, parece se podría identificar con aquella otra nube, de que hablábamos antes:

> ...sino debajo de esta nube está aquel sol resplandeciente, y envía por medio del amor una noticia...[483]

La «inflamación»[484] equivale a la «unción suavísima a manera de un gran olor»,[485] y al «amor suavísimo de nuestro Dios, [que] se entra en el alma».[486] Aunque ambos pasajes, el de las *Moradas* y

482 *Séptimas Moradas* c. 1 n.6.
483 *Conceptos del Amor de Dios* c.5 n.4.
484 *Séptimas Moradas* c.1 n.6.
485 *Conceptos del Amor de Dios* c.4 n.2.
486 *O. c.* c.4 n.3.

de los *Conceptos del Amor de Dios,* no se refieran a una misma experiencia, creo, sin embargo, que en estos pasajes hay un modo igual de entender la expresión «por medio del amor una noticia».[487]

Este entender por medio del amor no debe parecer extraño, si se advierte que Dios lo mismo que es sabiduría, verdad, poder, etc., es también amor. Y al manifestarse por visión intelectual al alma, así como da a conocer su sabiduría y comunica al alma su poder, así puede dejarse sentir del alma como amor.

Sin embargo, hemos de decir que sólo en muy pocos pasajes aparece esta nota de que el conocimiento es por medio del amor. Por eso no hemos querido incluirla en la definición. Por otra parte, la experiencia mística, considerada desde el punto de vista del amor sentido por el alma, pertenece al capítulo siguiente, en el que trataremos del tacto espiritual.

Los demás elementos de la definición, que hemos dado de visión intelectual, han quedado suficientemente declarados con lo expuesto anteriormente. Sólo, por no alargarnos demasiado, hemos suprimido el tratar del carácter de absoluta certeza, que estas visiones llevan consigo. Es tal que con frecuencia la experiencia toda se encuentra definida y caracterizada sólo por esa absoluta certeza. Por lo demás, no es más que una consecuencia de la experiencia inmediata, directa. Réstanos examinar el aspecto ontológico, que decíamos presenta la visión intelectual en los escritos de Santa Teresa.

### 9. Aspecto ontológico de la visión intelectual

Por aspecto ontológico de la visión intelectual, queremos significar el elemento no cognoscitivo de esa visión, pero que por sí constituye el fundamento y la mejor explicación de la posibilidad del conocimiento inmediato y directo.

Al tratar de la unión del alma con Dios, tenemos que detenernos más largamente en este punto, por otra parte importante de todo este estudio. Allí trataremos de abordar con toda su amplitud el problema. Ahora sólo vamos a tocar unos cuantos textos, que están directamente relacionados con el modo de conocer que estamos estudiando.

El conocimiento inmediato, directo, de que estamos tratando,

---

487 *O. c.* c.5 n.4.

no se puede dar sin la presencia del objeto. Además de la presencia, para que el conocimiento sea realmente inmediato, tiene que haber una cierta unión entre la potencia cognoscitiva y el objeto conocido. Esta inmediación y unión entre el objeto de la visión intelectual y el alma que contempla, de tal manera resalta en los escritos de Teresa, que a veces aun identifica visión y unión, y explica la una por la otra.

De una manera general y algo imprecisa, aparece esto en las *Moradas Sextas*, al hablar de la visión intelectual, a propósito de los arrobamientos. El fenómeno del arrobamiento y la misma palabra, que gráficamente lo designa, sugiere a la Santa la manera de hablar. En esta manera de hablar va expresada claramente la unión de que estamos tratando.

> Aquéllos no tienen que ver con arrobamientos; porque, el que lo es, creed que roba Dios toda el alma para sí, y que como a cosa suya propia, y ya esposa suya, la va mostrando alguna partecita del reino que ha ganado, por serlo; que, por poca que sea, es todo mucho lo que hay en este gran Dios, y no quiere estorbo de nadie, ni de potencias, ni sentidos; sino de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que El está queda abierta para entrarnos.[488]

En las *Séptimas Moradas*, en la visión central del matrimonio espiritual, al manifestarse al alma en visión intelectual la Santísima Trinidad, junto con la visión, que es simplemente un entender, como ella nota, hay también hablas interiores, que es otro medio de dar a conocer la presencia, como ella también advierte, y por último un comunicarse.

> Aquí se le comunican todas tres Personas...[489]

Tenemos en esta experiencia tres elementos distintos: visión, hablas, y comunicación. Tratándose de una experiencia única, simple y aun quizás momentánea, puesto que se trata de una visión intelectual, los tres elementos, o no indican más que una sola realidad, o al menos están íntimamente ligados entre sí.

Pero hay un texto que podríamos decir definitivo. Se encuentra en las *Moradas Quintas*, al tratar de cómo en la oración de unión se une el alma con Dios. El texto completo dice así:

---

488 *Moradas Sextas* c.4 n.9.

489 *Séptimas Moradas* c.1 n.6.

Pues tornando a la señal que digo es la verdadera, ya veis esta alma que la ha hecho Dios boba del todo, para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve, ni oye, ni entiende en el tiempo que está así, que siempre es breve, y aun harto más breve le parece a ella de lo que debe de ser. Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que, cuando torna en sí, en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella...

Pues direisme: ¿cómo lo vió o cómo lo entendió, si no ve ni entiende? No digo que lo vió entonces, sino que lo ve después claro; y no porque es visión, sino una certidumbre, que queda en el alma, que solo Dios la puede poner.[490]

Aquí tenemos, en primer lugar, un entender, en el que están suspensos todos los sentidos y potencias. No solamente no ve, ni oye, ni entiende, sino que gráficamente dice ella que Dios hace entonces al alma boba del todo. Pero, por otra parte, es una experiencia esencialmente de orden cognoscitivo. Todo es para imprimir en ella más perfectamente la divina sabiduría. Precisamente la verdad que se le da a entender o que ve es la divina presencia de Dios en el alma. Tenemos, pues, un caso, quizás más imperfecto, puesto que el contenido intelectual no es tan rico, como en las visiones intelectuales de las *Moradas Sextas* y *Séptimas*, pero que pertenece a este nuevo modo de conocer que tiene el alma. Es de notar que a este modo de conocer llama ella imprimir en el alma la divina sabiduría.

Pero, lo que más hace valer este texto para nuestro proposito, es el identificar este imprimir la sabiduría, y en general toda esta experiencia, con la expresión:

Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que, cuando torna en sí, en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella.[491]

La misma expresión un poco dura y extraña (no es ninguna de esas frases manoseadas en los libros de piedad, que por lo mismo parece que pierden su contenido) revela una experiencia concreta y determinada, que no es más que una unión o compenetración, un meterse profunda y establemente Dios en el alma. Este

490 *Moradas Quintas* c.1 n.9s.
491 L. c. n.9.

fijarse Dios en el alma es el imprimir la sabiduría, o, en otras palabras, es el manifestarse Dios de esta manera nueva al alma.

Esta expresión de Teresa nos trae a la memoria otra de San Pablo, en que también se hallan unidos un conocimiento y una impresión de Dios en el alma: «in quo et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto».[492]

Hay que notar, en este momento, que San Juan de la Cruz, cuando habla de las visiones de sustancias incorpóreas dice que

> ...no se pueden ver mediante esta lumbre [sobrenatural] derivada [de Dios] que aquí decimos, sino con otra luz más alta que se llama lumbre de gloria.[493]

Según su concepción filosófico-teológica, siguiendo en esto a Santo Tomás, no admite estas visiones por *lumen gloriae,* sino en casos del todo extraordinarios. Como buen carmelita, a más de los dos clásicos casos de Moisés y de San Pablo, concede también la misma visión a Elías. Pero, sea lo que se quiera de los casos particulares, estas visiones

> ...aunque son por vía de paso, rarísimas veces acaecen y casi nunca y a muy pocos...[494]

Sin embargo hay una solución para esta clase de visiones de sustancias espirituales:

> ...aunque estas visiones de sustancias espirituales no se pueden desnudar y claramente ver en esta vida con el entendimiento, puédense, empero, sentir en la sustancia del alma, con suavísimos toques y juntas...[495]

Tenemos de nuevo de acuerdo en este punto tan difícil a los dos grandes maestros de la mística moderna. Adelantando un poco lo que después queremos tratar más despacio, este *aspecto ontológico de la visión intelectual* se puede decir que consiste en un *contacto íntimo sustancial de Dios en el alma.* Y, como en Dios, acto puro, es lo mismo su Ser que su Verdad y su Amor, al unirse en el toque sustancial del alma, y comunicarle así su ser en cierta ma-

---

492 *Eph* 1, 13.
493 *Subida del Monte Carmelo* l.1 c.24 n.2 *(Vida y Obras...* p.692).
494 *O. c.* l.2 c.24 n.3 *(Vida y Obras...* p.693).
495 *O. c.* l.2 c.24 n.4 *(Vida y Obras...* p.693).

nera, le comunica también su verdad y su amor. Y con esto queda más completo nuestro pensamiento, sobre lo que es conocimiento por medio del amor.

En toda la discusión que hemos hecho de esta vista espiritual, hemos procurado ir evitando el hablar directamente de intuición. Sin embargo, el contenido de lo que hemos dicho tenía ese sentido. Un conocimiento intelectual, que no es por abstracción ni deducción, y cuya principal característica es la inmediación y la certeza indubitable, es lo que generalmente llamamos una intuición. A ella hemos llegado, analizando los textos de la Santa. A ella tenemos que reducir el valor psicológico del sentido espiritual de la vista.

No se nos oculta la controversia sobre este punto. Precisamente para evitarla, hemos prescindido de hablar de intuición. Una exposición breve y objetiva de los diversos puntos de vista sobre la naturaleza de la contemplación infusa se puede encontrar en el artículo *Contemplation* del *Dictionnaire de Spiritualité.* De él tomamos algunas notas relativas a nuestro problema.

### 10. La visión intelectual y la intuición de Dios

Para Butler esta experiencia no es ordinariamente la intuición de la esencia divina, que en todo caso sería el más extraordinario de los favores divinos y ciertamente de orden milagroso. Pero diversa de esta visión de la esencia divina es la «percepción» de su Ser y de su Presencia. Esta es una percepción experimental y directa, que los místicos ponen en los últimos grados de sus experiencias. Es una concepción supra-conceptual, supra-intencional. Lo cual hay que aceptarlo como un hecho, atestiguado por los grandes místicos cristianos.[496] Poulain avanza aun más, haciendo de esta experiencia la característica esencial de la contemplación infusa.[497]

M. de La Taille rechaza la percepción directa en el sentido de exclusión de todo intermedio entre Dios y el alma, aunque reconoce que no se trata de un conocimiento deductivo al modo silogísti-

---

496 CUTHBERT BUTLER, *Western Mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life. Neglected chapters in the History of Religion. Second edition with Afterthoughts* (London, Constable... 1927) p.LXVss. Cf. J. MARÉCHAL, *Sur les cimes de l' oraison. Quelques opinions récentes de théologiens:* NouvRevThéol 56 (1929) 125s.

497 A. POULAIN, *Des grâces d' oraison.* 10e édit. pt.2 c.5 n.3-6 p.70s.

co. De forma que el alma tiene experiencia, no de Dios, sino de la gracia santificante, y en esa experiencia, sin ningún razonamiento ni inferencia, experimenta indirectamente a Dios.[498]

> ...au mariage spirituel, c'est l'union directe d'essence à essence, qui termine à titre de moyen informateur le regard de l'esprit. Je dis l'union, je ne dis pas le terme de l'union. L'union est quelque chose de créé; c'est la grâce habituelle. Le terme de l'union, c'est la Trinité, increée. L'*habitation* de la Trinité, la *présence* ou *communication* de la Trinité, ne se confond pas avec la Trinité, dont elle n'a ni l'éternité ni l'immutabilité; mais elle se confond en revanche avec la grâce sanctifiante, notre union habituelle à la Grâce increée.[499]

El P. Maréchal concede que la experiencia mística es una intuición de Dios, en el sentido de que no es conocimiento deductivo ni abstractivo. El P. Maréchal expone claramente su pensamiento en su obra *Études sur la psychologie des mystiques:* Los argumentos que mueven a suponer una intuición intelectual en los místicos del renacimiento latino, son:

> 1. L'absence, fréquemment affirmée, du «discours» dans les états mystiques supérieurs. S'il faut prendre à la lettre cette suspension du mode discursif de connaître, l'opération intellectuelle alors exercée répond à la notion psychologique d'«intuition intellectuelle». Et quand l'objet de cette intuition est, à en juger par l'expression réitérée des mystiques eux-mêmes, non plus leur propre «moi», affecté par la grâce, grâce d'amour ou de lumière intime, mais purement et simplement *Dieu*, nous nous croyons en droit de parler d'une «intuition de Dieu», c'est-à-dire d'une connaissance immédiate, supérieur à celle qui s'obtient par inférence ou par symbole.
>
> 2. Précisément un des caractères descriptifs les plus universellement affirmés par les mystiques est cette «immédiation» ou cette «immédiateté» de leur connaissance de Dieu: l'affirmation revêt les formes les plus diverses, mais le fond identique qu'elle exprime nous paraît s'accorder moins aisément avec l'hypothèse d'une connaissance indirecte, toujours inférée et symbolique.
>
> 3. L'affirmation, si souvent répétée aussi, de l' «ineffabilité» absolue de la haute contemplation et de la différence «radicale» qui la sépare de la connaissance ordinaire, ne se comprend qu'à demi, si toute la différence se réduit à une intensification d'amour accompagnée d'une lumino-

---

498 M. DE LA TAILLE, *L' oraison contemplative:* RechScRel 9 (1919) 273-78.

499 M. DE LA TAILLE, *Théories mystiques. À propos d' un livre récent:* RechScRel 18 (1928) 304s. Cf. J. MARÉCHAL, *Sur les cimes de l' oraison. Quelques opinions récentes de Théologiens:* NouvRevThéol 56 (1929) 183ss.

sité plus grande de la connaissance abstractive, conceptuelle. A tout le moins faudrait-il supposer la survenance du «mode angélique de connaissance». Mais, connaissance de quoi? De l'âme, reflet de Dieu et terme de son action, ou bien, directement, de Dieu présent dans l'âme?

4. Le point de comparaison qui vient le plus spontanément sous la plume des mystiques, décrivant leurs états les plus sublimes, est emprunté soit à la perception sensible, notre seul acte naturel d'intuition objective, soit hardiment à la vision béatifique: l'intuition mystique leurs apparaît comme l'anticipation lointaine et fugitive, l'aube encore voilée de cette vision de plein mide.

5. Avec une unanimité significative ancore, ceux des contemplatifs dont les descriptions s'étendent jusqu' aux sommets de l'état mystique, y signalent une vision de la très sainte Trinité et de ses opérations immanentes —«theoricam revelationem»— et non pas seulement une connaissance notionnelle de la Trinité ou une représentation symbolique relative à la Trinité.[500]

Es más, el P. Maréchal mantiene que esta intuición, es a veces, en casos muy raros, una verdadera *visio Dei por essentiam*, visión esencial inmediata, aunque no beatificante; directa, pero oscura.[501]

Bainvel[502] y de Guibert[503] no admiten se dé un conocimiento directo de Dios. Lo que termina la visión en los estados superiores de la mística es la inhabitación de las Tres Personas en el alma, lo cual se da en lo que San Juan de la Cruz llama los toques sustanciales. La escuela tomista en general no admite el conocimiento inmediato y directo de Dios.

La diferencia radical entre todas estas opiniones está, como insinúa Olphe-Galliard y concede de Guibert, en la posición que los autores toman desde un principio: unos más filosófica y psicológica; otros más teológica.[504]

Si desde un principio se asienta como verdad indiscutible, como quiere Olphe-Galliard

---

500 J. Maréchal, *Études sur la psychologie des Mystiques* t.2 p.32s.

501 *O. c.* p.36.

502 J.-V. Bainvel, *Introduction* a A. Poulain, *Des grâces d' oraison.* 10.ᵉ édit. 3, 15-17 p.XXXVI-XL.

503 J. de Guibert, *Études de Théologie mystique* c.2, 1 p.78-89.

504 M. Olphe-Galliard, *Contemplation:* Dictionnaire de Spiritualité 2, 2105. J. de Guibert, *Études de Théologie mystique* c.2, 1 p.83s. Cf. J. Maréchal, *Sur les cimes de l' oraison. Quelques opinions récentes de Théologiens:* NouvRevThéol 56 (1929) p.183ss.

> Que la contemplation soit essentiellement de l'ordre de la foi, c'est un axiome que notre école ne discute pas,[505]

evidentemente no habrá más remedio que negar el conocimiento inmediato de Dios, y procurar interpretar los testimonios de los místicos. Las dos razones que para esto trae el P. de La Taille[506] no cree el P. Olphe-Galliard que tengan especial fuerza. El hecho de que no se encuentren en la Escritura expresados más conocimientos que el de la fé y el de la visión beatífica, no excluye el que se pueda dar en esta vida una participación imperfecta y oscura de la visión de la patria.

En la conclusión general del mismo artículo *Contemplation*, antes citado, se reconoce que

> Certains grands mystiques, il est vrai, ont décrit l'avant-goût des joies du paradis, qui leur a été parfois accordé dans l'oraison, avec des expressions si fortes et si insistantes qu'elles semblent témoigner d'une vision directe de l'essence divine. Cette intuition immédiate de la Sainte Trinité se distinguerait toutefois de la vision faciale du ciel par plusieurs traits fort importants. Survenant d'une manière tout à fait exceptionnelle dans le ravissement, elle serait passagère, obscure et non totalement béatifiante. On sait que l'interprétation des textes est controversée.[507]

---

505 M. Olphe-Galliard, *Contemplation*: Dictionnaire de Spiritualité 2, 2105.
506 M. de la Taille, *L' oraison contemplative:* RechScRel 9 (1919) 276 nota.
507 Ch. Baumgartner, *Contemplation:* Dictionnaire de Spiritualité 2, 2188.

## E. El tacto espiritual

Otra manera harto ordinaria de oración es una manera de herida, que parece a el alma, como si una saeta la metiesen por el corazón, o por ella misma. Así causa un dolor grande, que hace quejar, y tan sabroso, que nunca querría le faltase *(Relación Quinta*: *Obras...* t.2 p.36).

**Sumario.**—1. Delimitación del problema.—2. Los contentos y los gustos espirituales.—3. El elemento cognoscitivo en la experiencia del tacto espiritual.—4. El elemento unitivo-fruitivo.— 5. Herida de amor; qué es, sus características y sus efectos.—6. Conclusiones de los sentidos espirituales.

### 1. Delimitación del problema

Terminábamos las hablas interiores espirituales con decir que eran una especie de intuición. Al estudiar el sentido de la vista, llegamos a la conclusión de que en su aspecto ontológico se reducía a un contacto de sustancias. Este contacto sustancial, del que acabamos de hablar, nos introduce ahora en el sentido espiritual del tacto.

Así entendidos, los sentidos espirituales se reducen todos a una única realidad:

Es, pues, de saber que, hablando anchamente y en general, todas estas cuatro aprensiones [visiones, hablas, tactos, etc.] se pueden llamar visiones del alma, porque al entender del alma llamamos también ver del alma...

Pero, porque estas aprensiones se representan al alma al modo que a los demas sentidos, de aquí es que, hablando propia y específicamente, a lo que recibe el entendimiento a modo de ver (porque puede ver las cosas

esperitualmente, así como los ojos corporalmente), llamamos visión; y a lo que recibe como aprendiendo y entendiendo cosas nuevas (así como el oído oyendo cosas no oídas), llamamos revelación; y a lo que recibe a manera de oir, llamamos locución; y a lo que recibe a modo de los demás sentidos, como es la inteligencia de suave olor espiritual, y de sabor espiritual, y deleite espiritual que el alma puede gustar sobrenaturalmente, llamamos sentimientos espirituales.[508]

Si, pues, en su íntima realidad, según nos acaba de decir San Juan de la Cruz, y según hemos visto en lo expuesto hasta ahora, las hablas se reducen a visiones y éstas a contactos sustanciales, con mayor razón podemos unir aquí en un capítulo los tres sentidos espirituales que nos quedan: el olfato, el gusto y el tacto, ya que de por sí tienen tantas analogías. Trataremos, sin embargo, separadamente de algunas experiencias más particulares, sobre las cuales se encuentra más materia de estudio, o de las que se pueden sacar más importantes conclusiones.

En los tres sentidos que nos quedan es donde más se puede mezclar el elemento emocional. Quizás porque en ellos el elemento cognoscitivo es mucho más débil e imperfecto. Los psicólogos estriban principalmente en las experiencias de estos sentidos, cuando intentan reducir el éxtasis a un estado de casi emoción pura. Este punto es tan fundamental en la interpretación de estos sentidos, que tenemos que dejarlo claro desde un comienzo.

Como una introducción común a los tres sentidos, vamos a examinar los escritos de Santa Teresa, para ver qué lejos de la realidad está esta opinión. Claro está que eso no quita el que se puedan dar y de hecho se den estados intensamente emocionales, expresados bajo las metáforas del olfato, gusto y tacto. Pero nunca será sobre esas experiencias sobre las que basaremos nuestro estudio.

Para proceder con claridad, tenemos que distinguir primeramente diversas clases de sensaciones internas. Como en las hablas y en las visiones decíamos que se podían éstas dar en los sentidos externos, y eran las más imperfectas, o en la imaginación, y, aunque superiores, eran todavía imperfectas y sujetas a muchos errores, y que por último había otras, las únicas que nos han ocupado en páginas anteriores, que eran espirituales, en las que los nombres de los sentidos sólo encubrían una realidad de

---

508 *Subida del Monte Carmelo* l.2 c.23 n.2s. *(Vida y Obras... p.690s.)*

orden muy superior; igualmente, en estos tres sentidos, se puede recibir la experiencia, o en el órgano material del sentido, o en la imaginación, o espiritualmente. Ejemplos de sensaciones recibidas en los sentidos corporales pueden ser los estigmas exteriores, fenómenos de levitación, pérdida de peso, el *odor sanctitatis*, etc. Todos estos fenómenos pueden tener también su réplica en la imaginación. De nada de esto nos queremos ocupar. En todo este tipo de sensaciones tiene ciertamente mucha cabida el elemento emocional.

Las sensaciones espirituales del olfato, gusto y tacto tienen con esas otras de común sólo el nombre. No suponen ninguna real sensación, ni en los órganos de los sentidos, ni en la imaginación.

Conviene por tanto primero delimitar los campos de nuestro estudio. La Santa presenta un análisis bastante completo de lo que, empleando un nombre muy vago, que puede abrazar todo el conjunto, podríamos llamar consolaciones espirituales.

### 2. Los contentos y los gustos espirituales.

Hay que distinguir primero con Santa Teresa contentos y gustos espirituales. En determinar su distinción se ocupa ella, como en cosa de importancia, no sólo en la *Autobiografía*, sino más detenidamente en las *Cuartas Moradas*.

a. *Los contentos espirituales.*

La primera nota distintiva que tenemos es el origen de donde proceden los gustos y los contentos espirituales. Presupuesto siempre el auxilio de Dios, los contentos son el fruto y el premio de nuestra propia actividad y del esfuerzo perseverante en la meditación. Entran por tanto dentro de lo que podemos adquirir en las circunstancias normales por nosotros mismos.

> Lo que he pretendido dar a entender en este capítulo pasado... es decir hasta lo que podemos nosotros adquirir, y cómo en esta primera devoción podemos nosotros ayudarnos algo; porque en pensar y escudriñar lo que el Señor pasó por nosotros, muévenos a compasión, y es sabrosa esta pena y las lágrimas que proceden de aquí; y de pensar la gloria que esperamos y el amor que el Señor nos tuvo y su resurrección, muévenos a gozo, que ni es del todo espiritual, ni sensual, sino gozo virtuoso y la pena muy meritoria. De esta manera son todas las cosas que causan de-

voción adquirida con el entendimiento en parte, aunque no podida merecer ni ganar, si no la da Dios.[509]

Pues, hablando de lo que dije que diría aquí, de la diferencia que hay entre contentos en la oración o gustos, los contentos me parece a mí se pueden llamar los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a Nuestro Señor, que procede de nuestro natural, aunque, en fin, ayuda para ello Dios, que hase de entender en cuanto dijere, que no podemos nada sin El; mas nacen de la misma obra virtuosa que hacemos, y parece a nuestro trabajo lo hemos ganado, y con razón nos da contento habernos empleado en cosas semejantes.[510]

Para dejar más claramente asentada esta misma idea, ya de suyo bastante sencilla, usa una comparación, la de la fuente, que tanto le gustaba. A una fuente hay que traer el agua de lejos y con trabajo: éstos son

...los contentos que tengo dicho, que se sacan con la meditación; porque los traemos con los pensamientos, ayudándonos de las criaturas en la meditación, y cansando el entendimiento...[511]

Son unos contentos que, al desenvolverse en el campo de la psicología puramente natural, presentan caracteres imaginativos y aun emocionales, con reflejos e influencias físicas en el cuerpo. Estos contentos se manifestarán, por consiguiente, en una serie de características externas, comunes en todo a las ordinarias emociones de nuestra vida efectiva.

Los contentos que están dichos, no ensanchan el corazón, antes lo más ordinariamente parece aprietan un poco, aunque con contento todo de ver lo que se hace por Dios; mas vienen unas lágrimas congojosas, que en alguna manera parece las mueve la pasión...

Lo que yo tengo de experiencia de este estado, digo de estos regalos y contentos en la meditación, es que si comenzaba a llorar por la Pasión, no sabía acabar, hasta que se me quebraba la cabeza; si por mis pecados, lo mismo...

Para estas cosas algunas veces van estas lágrimas y estos deseos ayudados del natural, y como está la disposición; ...Por la mayor parte, tie-

509 *Libro de la Vida* c.12 n.1.
510 *Cuartas Moradas* c.1 n.4.
511 *Cuartas Moradas* c.2 n.3.

nen estas devociones las almas de las moradas pasadas, porque van casi continuo con obra de entendimiento, empleadas en discurrir con el entendimiento y en meditación...[512]

Paréceme queda dicho de los consuelos espirituales, cómo algunas veces van envueltos con nuestras pasiones, traen consigo unos alborotos de sollozos, y aun a personas he oído que se les aprieta el pecho, y aun vienen a movimientos exteriores, que no se pueden ir a la mano, y es la fuerza de manera, que les hace salir sangre de narices, y cosas así penosas. De esto no sé decir nada, porque no he pasado por ello, mas debe quedar consuelo; porque, como digo, todo va a parar en desear contentar a Dios y gozar de Su Majestad.[513]

En la *Autobiografía* nos describe muy gráficamente estos mismos alborotos de la emoción:

Que es esto como unos niños, que tienen un acelerado llorar, que parece van ahogarse, y, con darlos a beber, cesa aquel demasiado sentimiento. Así acá, la razón ataje a encoger la rienda, porque podría ser ayudar el mismo natural. Vuelva la consideración con temer no es todo perfecto, sino que puede ser mucha parte sensual, y acalle este niño con un regalo de amor, que la haga mover a amar por vía suave, y no a puñadas, como dicen. Que recojan este amor dentro, y no como olla que cuece demasiado, porque se pone la leña sin discreción, y se vierte toda; sino que moderen la causa, que tomaron para ese fuego, y procuren matar la llama con lágrimas suaves y no penosas, que lo son las de estos sentimientos, y hacen mucho daño.[514]

No tienen, pues, de sobrenatural los contentos, más que el estar hechos con la ayuda de la gracia, y que terminan en Dios, ya que el objeto es sobrenatural y la intención también lo es. Por lo demás son puramente naturales. Como bien dice la Santa, estos contentos y la pena que sentimos en esta forma

...ni es del todo espiritual, ni sensual, sino gozo virtuoso y la pena muy meritoria.[514 bis]

En conclusión,

...si lo consideramos, los mismos contentos tendremos en muchas cosas, que nos pueden suceder en la tierra. Así en una gran hacienda que de

512 *Cuartas Moradas* c.1 n.5s.
513 *Cuartas Moradas* c.2 n.1.
514 *Libro de la Vida* c.29 n.9.
514 bis *Libro de la Vida* c.12 n.1.

presto se provea alguno; como de ver una persona que mucho amamos, de presto; como de haber acertado en un negocio importante y cosa grande, de que todos dicen bien; como si a alguna le han dicho que es muerto su marido o hermano o hijo, y le ve venir vivo. Yo he visto derramar lágrimas de un gran contento, y aun me ha acaecido alguna vez. Paréceme a mí que, así como estos contentos son naturales, así en los que nos dan las cosas de Dios; sino que son de linaje más noble, aunque estotros no eran tampoco malos.[515]

b. *Los gustos espirituales.*

Por contraposición con los contentos,

> De veras digo gustos, una recreación suave, fuerte, impresa, deleitosa, quieta, que unas devocioncitas del alma de lágrimas y otros sentimientos pequeños... no las llamo devociones, aunque son buenos principios y santos sentimientos...[516]

Los gustos espirituales tienen, o pueden tener también, su parte natural. Teresa lo admite sencillamente. Aun habrá veces, en que estos gozos sensibles sean más intensos en los gustos espirituales que lo eran en los contentos. Pero hay una diferencia esencial. En los contentos, esa parte sensible era el todo, constituía su misma esencia. En los gustos no es así. Es sólo una consecuencia o un reflejo, en la parte sensible, del otro gozo o pena más secreta que experimentamos en el alma.

> Los gustos comienzan de Dios, y siéntelos el natural, y goza tanto de ellos, como gozan los que tengo dichos, y mucho más. ¡Oh Jesús, y qué deseo tengo de saber declararme en esto! Porque entiendo, a mi parecer, muy conocida diferencia, y no alcanza mi saber a darme a entender; hágalo el Señor.[517]

El efecto sensible es una redundancia de la intensidad del gozo interior del alma:

> ...vase revertiendo este agua [se refiere a la quietud, paz, suavidad interior] por todas las moradas y potencias, hasta llegar al cuerpo; que por eso dije que comienza en Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad.[518]

---

515 *Cuartas Moradas* c.1 n.4.
516 *Libro de la Vida* c.25 n.11.
517 *Cuartas Moradas* c.1 n.4.
518 *Cuartas Moradas* c.2 n.4.

...penetra toda el alma, y aun hartas veces, como he dicho, participa el cuerpo.[519]

Sin embargo, el elemento esencial de los gustos es distinto. Primeramente, éstos no comienzan, como los contentos, de nuestro natural, sino que tienen un origen divino. Es Dios quien produce estos goces o estas penas en el alma. Y, dado que la Santa ha reconocido y hecho expresa mención en los contentos del auxilio de la gracia, que nunca falta, ahora, al decir aquí, como característica propia de los gustos, que son obra de Dios, tenemos que entender una intervención más particular, distinta de la intervención ordinaria por medio de la gracia. Es una actividad tal de parte de Dios, que ya revela el carácter pasivo de las gracias místicas. «Los gustos comienzan de Dios», leíamos en uno de los pasajes últimamente citados. Pero, mucho más expresamente, indicando a la vez la forma cómo estos gustos proceden de Dios, dice:

[A] estotra fuente viene el agua [los gustos] de su mismo nacimiento, que es Dios, y así como Su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia donde, ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón, digo en su principio...[520]

Precisamente, para explicar el origen divino de estos gustos, es para lo que trajo la comparación de las fuentes, a que aludimos más arriba:

Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua; que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua; y es, como sé poco y el ingenio no ayuda, y soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas. Que en todas las que crió tan gran Dios, tan sabio, debe haber hartos secretos, de que nos podemos aprovechar, y así lo hacen los que lo entienden, aunque creo que, en cada cosita que Dios crió, hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita.

Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras: el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en

519 *Cuartas Moradas* c.2 n.6.

520 *Cuartas Moradas* c.2 n.4.

> el mismo nacimiento del agua, y vase hinchendo sin ningún ruido. Y si es el manantial caudaloso, como éste de que hablamos, después de henchido este pilón, procede un gran arroyo; ni es menester artificio, ni se acaba el edificio de los arcaduces, sino siempre está procediendo agua de allí.[521]

El que procedan de Dios como de causa, no nos dice todavía nada sobre la naturaleza misma de los gustos. Tenemos que examinar cómo obran psicológicamente. Un primer detalle, que nos llama la atención, es la actitud de las potencias del alma ante estas experiencias. Su expresión es:

> Aquí no están las potencias unidas, a mi parecer, sino embebidas, y mirando como espantadas qué es aquello.[522]

Tenemos un caso, no raro en Santa Teresa, de desdoblamiento psicológico. Su experiencia le muestra como distintas sus potencias internas, entendiendo por potencias, al menos la imaginación o pensamiento, como ella le llama, y el entendimiento, y las mismas potencias, que están sintiendo todos estos efectos y experiencias sobrenaturales. Hasta tanto que las pone como encantadas contemplando lo que pasa dentro de la misma alma. El decir que las potencias no están unidas, tiene el mismo sentido que decir que no están participando activamente en eso que pasa en el alma. No es que realmente haya aquí un caso de desdoblamiento psicológico. La explicación sencilla es que en estas experiencias las potencias no actúan en su modo connatural de obrar: el entendimiento no actúa por raciocinios, ni abstracciones. Entiende por una simple mirada, pero, al mismo tiempo, el entendimiento puede hacer, y de hecho hace, reflexión consciente de lo que está pasando en el interior, y aquí tenemos la dualidad: entendimiento que, sin ningún trabajo, en una simple mirada, está comprendiendo, y entendimiento, que está reflexionando sobre estos mismos hechos. Para llegar a esta misma conclusión, tenemos también otro camino, señalado por la misma Santa: el lugar donde estas experiencias se realizan.

Ya nos es suficientemente conocido ese centro del alma, y el significado que tiene en el lenguaje místico, y en particular en Santa Teresa: hablar de operaciones en el centro del alma es hablar de

521 *Cuartas Moradas* c.2 n.2s.
522 *Cuartas Moradas* c.2 n.6.

intuiciones más o menos perfectas, con que el alma llega a la divinidad. Aplicando esto a los gustos espirituales, son un gustar a Dios, no por raciocinio, ni por abstracción, sino directa e inmediatamente en sí mismo. Siempre hemos de tener en cuenta que en este tocar a Dios hay muchos grados, si no en la esencia de la experiencia, sí en la intensidad y perfección de ella. Como en el cielo todos tienen la visión intuitiva de Dios, pero en muy diferentes grados. La razón es que este contacto directo con Dios no es nunca comprehensivo. Por eso, según se avanza en la vida mística, estas experiencias se van haciendo más claras y perfectas. El que estas experiencias se realicen en el centro del alma lo repite muy ordinariamente la Santa, y largamente lo hemos tratado en el capítulo que dedicamos a su estudio. Baste aquí citar solamente algunos testimonios, tomados de este pasaje, que estamos analizando más detenidamente.

> Estaba yo ahora mirando, escribiendo esto, que en el verso que dije: *Dilatasti cor meum* [Ps 118,32] dice que se ensanchó el corazón; y no me parece que es cosa, como digo, que su nacimiento es del corazón, sino de otra parte aún más interior, como una cosa profunda. Pienso que debe ser el centro del alma, como después he entendido y diré a la postre...
>
> Entiende una fragancia, digamos ahora, como si en aquel hondón interior estuviese un brasero, adonde se echasen olorosos perfumes...[523]

Utiliza ella como criterio para discernir esos verdaderos gustos espirituales, si se sienten en el centro y en lo hondo del alma, o sólo en lo exterior:

> Habeis de notar, que hay penas y penas; porque algunas penas hay producidas de presto de la naturaleza, y contentos lo mismo... que, como dije de los gozos en la oración, parece que no llegan a lo hondo del alma, sino a estos sentidos y potencias. Andan por estas moradas pasadas, mas no entran en la que está por decir postrera...[524]
>
> Es sobre todos los gozos de la tierra, y sobre todos los deleites, y sobre todos los contentos, y más, que no tiene que ver adonde se engendran estos contentos, o los de la tierra, que es muy diferente su sentir, como lo tendreis experimentado. Dije yo una vez, que es como si fuesen en

---

523 *Cuartas Moradas* c.2 n.5s.

524 *Moradas Quintas* c.3 n.4.

esta grosería del cuerpo, o en los tuétanos, y atiné bien, que no se cómo decirlo mejor.[525]

Digamos de paso, en confirmación de esto mismo que vamos diciendo, que quizás no sin razón escribió la Santa en uno de los pasajes anteriormente citados, «entiende una fragancia»,[526] ya que no se trata de percibir ningún olor, sino de entender o sentir la presencia de Dios.

Creo, por último, que en las repetidas protestaciones de Teresa, con las que nos asegura, a renglón seguido de haber hablado de olores, de gustos y de penas, que ni se siente, ni se huele, ni se gusta nada, está claramente expresando su pensamiento de que estas experiencias son realmente espirituales. Tomemos, por ejemplo, la siguiente cita qu acabamos de analizar:

> Entiende una fragancia, digamos ahora, como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes: ni se ve la lumbre, ni dónde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y aun hartas veces, como he dicho, participa el cuerpo. Mirad, entendedme, que ni se siente calor, ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas; sino para dároslo a entender.[527]

Clara y directamente queda rechazado que no se trata de ningún olor, ni calor, que físicamente se sienta en los sentidos corporales. Pero es que tampoco se puede admitir que se trate de una sensación de los sentidos imaginativos. Conscientemente ella no los admite como obra de la imaginación. Por estas alucinaciones interiores sólo siente ella desestima, siendo así que aquí muestra apreciar estas gracias, como cosa muy subida, extraordinaria, y, como cosa increible, las pondera y afirma insistentemente. Comienza diciendo: «que más delicada cosa es que estas cosas,»[528] y después

> Y entiendan las personas que no han pasado por esto, que es verdad que pasa así, y que se entiende, y lo entiende el alma más claro que yo lo digo ahora.[529]

Ciertamente que no necesitaba usar de este modo de hablar,

525 *Moradas Quintas* c.1 n.6.
526 *Cuartas Moradas* c.2 n.6.
527 L. c.
528 L. c.
529 L. c.

para decirnos que puede haber alucinaciones en la imaginación, por las que se sientan olores y gustos.

Tampoco creo se pueda decir que inconscientemente se engaña, dando realidad a lo que es solo imaginación. Esto supondría que en su conciencia serían las experiencias de orden físico, lo cual expresamente rechaza. Toda alucinación interior, si se presenta con suficiente fuerza, y de tal manera domina la persona, que ésta no puede reconocerla como tal, se proyecta al exterior, como si fuera verdadera percepción de los sentidos.

Además, ella, como experta en estas materias, reflexionando sobre lo que ha experimentado, rechaza la posibilidad de un engaño.

> Que no es esto cosa que se puede antojar, porque por diligencias que hagamos, no lo podemos adquirir, y en ello mismo se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina.[530]

Con lo dicho me parece que queda suficientemente demostrado que, además de las posibles experiencias en los sentidos exteriores del olor, gusto y tacto y de los mismos sentidos imaginativos, hay otras experiencias más perfectas, puramente espirituales. Estas son las que llamamos olfato, tacto y gusto espiritual.

Santa Teresa sigue por lo demás en esto, aunque quizás sin saberlo, la doctrina tradicional, aun más exagerada en los autores seráficos. Para San Buenaventura, de los tres conocimientos místicos, el segundo, el éxtasis, queda casi reducido al sentido espiritual del tacto. El éxtasis es para él la unión inmediata, experimental de la voluntad con Dios. Su acto principal es el tacto. Tanto que de los sentidos espirituales es éste el mas elevado.

> Alio modo cognoscitur Deus *in se*, et hoc dupliciter: aut *clare*, et hoc a solo Filio et Beatis; alio modo *in caligine*, sicut dicit beatus Dionysius de Mystica Theologia. Et sic vidit Moyses, et sublimiter contemplantes, in quorum aspectu nulla figitur imago creaturae. Et tunc revera magis sentiunt, quam cognoscant.[531]

En el contexto de este pasaje, afirma San Buenaventura que éste es un conocimiento, o mejor un sentir a Dios, distinto del co-

530 L. c.

531 S. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium S. Ioannis* c.1 n.43 (*Opera omnia* t.6 p.256a).

nocimiento que tenía Adán y del conocimiento de los Santos en el cielo: «...cognoscitur Deus *in se... in caligine*».[532] Este es el más alto conocimiento místico normal.

Tenemos, pues, a través del sentido espiritual del tacto, una experiencia inmediata de Dios, que no es simplemente un conocimiento en el efecto creado de la gracia.

San Buenaventura, según su tendencia marcadamente afectiva, hace consistir esta unión y experiencia inmediata de Dios en el «apex affectus».[533] En otro lugar dirá: «in vertice est unitio amoris»,[534] y en otro pasaje la llama «*intimam unionem* Dei et animae... quae quidem est in ecstatico amore».[535]

Para Teresa será un sentir a Dios en lo íntimo o en el centro del alma.

El ser un conocimiento más afectivo que intelectual es lo que da el carácter de oscuridad al éxtasis.

Si estos sentidos espirituales, agrupados bajo la denominación común de tacto espiritual, nos dan según Santa Teresa una experiencia directa de Dios, ¿cómo es posible que se den en todos los estadios de la evolución mística? Porque, al contrario de la intuición del sentido de la vista, que sólo se da en los grados superiores, estos olores, gustos y tactos espirituales se comienzan a tener desde el principio mismo de la vida mística. Precisamente la mayor parte de las citas, que hasta ahora hemos estudiado, relativas a estos sentidos, están tomadas de las *Cuartas Moradas*, que son como sabemos, el primer estadio de la evolución mística. Esto nos llevaría a la conclusión de que la vida mística es precisamente esto, aun desde su comienzo: la experiencia de Dios en el alma. Donde quiera que se dé la vida propiamente mística, por muy incipiente que sea, allí se dará imperfecta e incipientemente la experiencia de Dios presente.

En los primeros pasos de la vida mística encontramos el olfato, el gusto y el tacto espiritual, pero no la vista ni las palabras sustanciales, esas hablas interiores en lo íntimo del alma. La razón es que los tres primeros sentidos admiten una mayor graduación

---

532 L. c.

533 S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* c.7 n.4 (*Opera omnia* t.5 p.312b).

534 S. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* c.2 n.29 (*Opera omnia* t.5 p.341a).

535 S. BONAVENTURA, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum In 3 Sent.* d.24 dub.4 (*Opera omnia* t.3 p.531b). Cf. P. PHILIPPE, *Contemplation:* Dictionnaire de Spiritualité 2, 1979ss. y E. LONGPRÉ, *Bonaventure (Saint):* Dictionnaire de Spiritualité 1, 1798-1828.

de experiencias, que van creciendo, no sólo en intensidad sino también cualitativamente. Lo cual se adapta mejor a la evolución que interiormente el alma va experimentando. En la vista y en el oído cabe menos esta gradación. Vista y oído dan desde un comienzo un conocimiento muy perfecto del objeto, y suponen por lo mismo un estado más avanzado en el que experimenta. Pero, por otra parte, la vista y el oído descubren menos perfectamente la unión de Dios con el alma. Es sólo cuestión de nuestra limitada percepción del infinito.

La vista y el oído nos dan a conocer preferentemente a Dios, *ut intelligibile*, mientras que el gusto, olfato y tacto, sentidos más fruitivos, nos lo descubren preferentemente como *bonum amabile et fruibile.* Decimos más preferentemente, porque las divisiones en esto no pueden ser nunca matemáticas. En efecto los tres sentidos de que venimos hablando presentan claramente los dos aspectos de la experiencia de Dios: el *aspecto cognoscitivo* y el *aspecto fruitivo.* Examinémolos brevemente.

### 3. Elemento cognoscitivo en la experiencia del tacto espiritual

Como toda experiencia mística, también el tacto espiritual tiende a manifestarnos la presencia de Dios en el alma. Esto interesa comprobarlo con los textos de Santa Teresa.

En la oración de quietud, de que nos habla en los *Conceptos del Amor de Dios*, al mencionar los gustos y deleites que el alma experimenta, añade:

> Parece que estando el alma en el deleite que queda dicho, que se siente estar toda engolfada y amparada con una sombra y manera de nube de la Divinidad, de donde vienen influencias al alma, y rocío tan deleitoso, que bien con razón quitan el cansancio, que le han dado las cosas del mundo.[536]

> Siéntese una suavidad en lo interior del alma tan grande, que se da bien a sentir estar vecino Nuestro Señor en ella.[537]

Tratando de la misma oración de quietud en la *Autobiografía*, después de hablar de los grandes gustos que ella proporciona al alma, tan distintos de los de la tierra, porque en esta oración

536 *Conceptos del Amor de Dios* c.5 n.4.

537 *O. c.* c.4 n.2.

...comienza Su Majestad a comunicarse a esta alma, y quiere que sienta ella cómo se le comunica,[538]

escribe así:

Quiere Dios por su grandeza que entienda esta alma, que está Su Majestad tan cerca de ella, que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino hablar ella misma con El, y no a voces, porque está ya tan cerca, que en meneando los labios la entiende.

Parece impertinente decir esto, pues sabemos que siempre nos entiende Dios, y está con nosotros. En esto no hay que dudar que es así; mas quiere este Emperador y Señor nuestro, que entendamos aquí que nos entiende, y lo que hace su presencia...[539]

En este primer estadio, es todavía muy imperfecta la percepción de la presencia de Dios en el alma. En las *Moradas Quintas*, en la oración de unión, esta presencia se revela más poderosamente. Ya hablamos antes de un fijarse Dios a sí mismo en el alma. El efecto inmediato de esto es la presencia de Dios sentida.

Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma, de manera que cuando torna en sí, en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios, y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida, ni puede dudar que estuvo.[540]

En las *Moradas Sextas y Séptimas*, esta presencia de Dios llega a su máxima claridad. La presencia de Dios, como tal, se expresa ya, no con el sentido del tacto, oscuramente, sino por el de la visión. Todavía, sin embargo, la encontramos a veces en el tacto:

También suele Nuestro Señor tener otras maneras de despertar el alma: que a deshora, estando rezando vocalmente y con descuido de cosa interior, parece viene una inflamación deleitosa, como si de presto viniese un olor tan grande, que se comunicase por todos los sentidos, (no digo que es olor, sino pongo esta comparación), o cosa de esta manera, sólo para dar a sentir que está allí el Esposo...[541]

---

538 *Libro de la Vida* c.14 n.5.
539 *O. c* c.14 n.5s.
540 *Moradas Quintas* c.1 n.9.
541 *Moradas Sextas* c.2 n.8.

El manifestar la presencia de Dios en el alma es propio de todas las experiencias estrictamente místicas, pero cada uno de los sentidos añade un matiz nuevo a esta experiencia. Estos sentidos, al contrario que los de la vista y del oído, no descubren al alma la inteligibilidad de los misterios de Dios, como la Trinidad o la Encarnación o la subsistencia de todas las cosas en Dios. Sino que, así como son sentidos en los que predomina más el carácter fruitivo sobre el intelectivo, tocan a Dios como bien fruible, más que como verdad inteligible. Tomemos algunas citas en las que aparezca claramente esto explicado por ella misma.

Ya antes hicimos mención del capítulo cuarto de los *Conceptos del Amor de Dios* y dijimos cómo la suavidad interior, que es como una unción suavísima, a manera de un gran olor, en realidad no es más que el amor suavísimo de Dios, que se entra en el alma. Usa de estos tres sentidos para designar sólo la experiencia que ha tenido de Dios-Amor.

> Siéntese una suavidad en lo interior del alma tan grande, que se da bien a sentir estar vecino Nuestro Señor de ella... como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima, a manera de un gran olor, que si entrásemos en una parte de presto donde le hubiese grande, no de una cosa sola, sino muchas, y ni sabemos qué es, ni dónde está aquel olor, sino que nos penetra todos.
>
> Así parece es este amor suavísimo de Nuestro Dios: se entra en el alma, y es con gran suavidad, y la contenta, y satisface, y no puede entender cómo, ni por dónde entra aquel bien.[542]

Y más claramente se presenta como amor en estas experiencias de las *Moradas Sextas:*

> Estaba pensando ahora, si sería que en este fuego del brasero encendido, que es mi Dios, saltaba alguna centella y daba en el alma, de manera que se dejaba sentir aquel encendido fuego, y como no era aún bastante para quemarla, y él es tan deleitoso, queda con aquella pena, y al tocar hace aquella operación; y paréceme es la mejor comparación que he acertado a decir.[543]

De modo que lo que estos gozos, suavidades y fuego descubren al alma es el mismo fuego del amor de Dior, que está, usando

542 *Conceptos del Amor de Dios* c.4 n.2s,
543 *Moradas Sextas* c.2 n.4.

la comparación que ella pone, como un brasero en el centro del alma.

Otras veces descúbrese simplemente como un bien deseable por el alma, y produce una reacción en ella de vehemente deseo de Dios.

> ...como si de presto viniese un olor tan grande, que se comunicase por todos los sentidos... o una cosa de esta manera, sólo para dar a sentir que está allí el Esposo; mueve un deseo sabroso de gozar el alma de El...[544]

En los *Conceptos del Amor de Dios*, trata largamente de esta materia, comentando el verso de los Cantares: «Senteme a la sombra del que deseaba y su fruto es dulce para mi garganta».[545] Ella lo interpreta en sentido místico. Habría que transcribir todo el capítulo. El lector lo puede leer en el mismo original. Anotemos lo que más directamente toca a nuestro propósito ahora. La experiencia mística se presenta bajo la forma del sentido del gusto. Y Dios, como un fruto sabroso, con diversas clases de sabores.

> Dice que se sentó a la sombra del que había deseado. Aquí no le hace sino manzano, y dice que «es su fruta dulce para mi garganta». ¡Oh, almas que teneis oración, gustad de todas estas palabras! ¡De qué manera podemos considerar a nuestro Dios! ¡Qué diferencia de manjares podemos hacer de El! Es maná, que sabe conforme a lo que queremos que sepa.[546]

Y aunque esto se puede muy bien interpretar en sentido púramente ascético, no es ésa ahora la intención de la Santa. Líneas más arriba ha escrito:

> Ahora preguntemos a la Esposa; sepamos de esta bendita alma, llegada a esta boca divina, y sustentada con estos pechos celestiales (para que sepamos, si el Señor nos llega alguna vez a tan gran merced), qué hemos de hacer, o cómo hemos de estar, qué hemos de decir.[547]

De hecho está hablando ahora de la oración de unión y de las gracias que en ella hace Dios al alma. Más adelante insiste de nuevo en que esos gustos son el saborear la suavidad de Dios.

---

544 *Moradas Sextas* c.2 n.8

545 *Cant* 2, 3.

546 *Conceptos del Amor de Dios* c.5 n.2.

547 *O. c.* c.5 n.1.

No ha menester menear la mano, ni levantarse, digo la consideración, para nada; porque cortado y guisado, y aun comido, le da el Señor de la fruta del manzano a que ella compara a su amado, y así dice, *que su fruto es dulce para su garganta* [Cant 2,3]. Porque aquí todo es gustar sin ningún trabajo de las potencias...[548]

### 4. El elemento unitivo-fruitivo.

Hasta aquí lo tocante al elemento cognoscitivo de estas experiencias. Sobre el elemento no-cognoscitivo tendremos que hablar más largamente y de propósito en capítulos posteriores. Bastará aquí sólo apuntar las líneas generales.

Ese elemento no inteligible, que traen consigo las experiencias del tacto espiritual, es primeramente la unión real existente entre Dios y el alma. Unión, que se presenta bajo diversas formas, según el sentido que actúa o la metáfora que va envuelta en la explicación. Unas veces será un sentirse penetrada por todas partes de Dios, «engolfada»,[549] «como una unción suavísima»,[550] que cala y penetra hasta lo más íntimo, hasta «los tuétanos»,[551] o como perdida y confundida en Dios, a la manera de una «fuentecita», dice ella, perdida en un «río caudaloso».[552] Otras veces habla simplemente de unión:

Entre estas cosas penosas y sabrosas juntamente, da Nuestro Señor al alma algunas veces unos júbilos y oración extraña, que no sabe entender qué es... Es, a mi parecer, una unión grande de las potencias, sino que las deja Nuestro Señor con libertad, para que gocen de este gozo, y a los sentidos lo mismo, sin entender qué es lo que gozan y cómo lo gozan.[553]

En segundo lugar, es una comunicación de la vida de Dios al alma. También estudiaremos esto después más detenidamente. Así, por ejemplo, esta suavidad interior «todo el hombre interior y exterior conhorta»,[554] la enciende y la abrasa en el fuego del

548 *O. c.* c.5 n.4.
549 L. c. y c.4 n.2.
550 *O. c.* c.4 n.2.
551 L. c.
552 *Séptimas Moradas* c.2 n.6.
553 *Moradas Sextas* c.6 n.10.
554 *Conceptos del Amor de Dios* c.4 n.4.

amor,[555] le «quitan el cansancio»,[556] y sobre todo sustenta la vida del alma.[557] De esto largamente trata en los *Conceptos del Amor de Dios* y en las *Séptimas Moradas:*

> ¡Oh vida de mi vida, y sustento que me sustentas! y cosas de esta manera. Porque de aquellos pechos divinos, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche, que toda la gente del castillo conforta; que parece quiere el Señor que gocen de alguna manera de lo mucho que goza el alma y qué de aquel río caudaloso, adonde se consumió esta fontecita pequeña, salgan algunas veces algún golpe de aquel agua para sustentar los que en lo corporal han de servir a estos dos desposados.[558]

Resumiendo en esta materia, podemos concluir que estas experiencias del tacto espiritual son inferiores a las de la vista y del oído, en cuanto a la claridad y en cuanto a la riqueza del contenido cognoscitivo, pero, sin embargo, son superiores en cuanto descubren al alma, de una manera experimental, la bondad y el amor de Dios, y manifiestan la unión existente entre El y el alma, y la comunicación de la vida que Dios continuamente le está haciendo.

Ellas en sí mismas son una percepción inmediata de Dios, no en cuanto es inteligible, sino en cuanto bien comunicado al alma con muy diversos matices, según el efecto que esas experiencias producen en ella.

### 5. Herida de amor: qué es, sus características y sus efectos

De propósito hemos omitido el hablar de la herida de amor hasta ahora, para dedicarle unas notas aparte, ya que constituye la más característica experiencia del sentido del tacto espiritual y a la vez la más subida. Al menos, todas las referencias que a ella hace Santa Teresa se encuentran en el grado de desposorio o de matrimonio espiritual. Ella le da gran importancia, y habla de ella con palabras de gran encomio. Con esta frase termina la descripción que de ella hace en la *Autobiografía*.

> Es un requiebro tan suave, que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.[559]

---

555 *Moradas Sextas* c.2 n.4.
556 *Conceptos del Amor de Dios* c.5 n.4.
557 *O. c.* c.4 n.4.
558 *Séptimas Moradas* c.2 n.6.
559 *Libro de la Vida* c.29 n.13.

Y, cuando de ellas habla en las *Moradas Sextas,* se ve obligada a decir:

> No querría pareciese encarecimiento, porque verdaderamente voy viendo que quedo corta, porque no se puede decir.[560]

Puede presentarse esta experiencia de dos formas, que vienen a tener un mismo contenido, y sólo difieren en la forma de expresión. Unas veces se muestra como herida producida por instrumento cortante y otras veces como un abrasarse por una llama. Aun en la experiencia sensible dicen que tiene mucha semejanza el dolor producido por una herida penetrante y por una quemadura.

Conviene comenzar por distinguir esta experiencia mística de la réplica externa que pudiera tener en el fenómeno de la estigmatización. No tratamos aquí de los estigmas. Ni aun siquiera de los estigmas llamados internos, en los que sin que expresamente aparezca llaga, el estigmatizado siente los dolores del estigma. Como en todo lo que llevamos dicho hasta aquí de los sentidos en la mística, siempre hay que distinguir esos tres órdenes de experiencias: fenómenos en el sentido externo, en la imaginación y fenómenos puramente espirituales. Así aquí hay estigmas en el cuerpo, otros sólo percibidos internamente por la imaginación y finalmente la herida espiritual.

Como en punto capital insiste ella en que estos dolores y goces que producen las heridas de amor, no son nada material. En la *Relación Quinta* al P. Rodrigo Alvarez, dice:

> Otra manera harto ordinaria de oración, es una manera de herida, que parece al alma, como si una saeta la metiesen por el corazón, o por ella misma. Así causa un dolor grande que hace quejar, y tan sabroso, que nunca querría le faltase. Este dolor no es en el sentido ni tampoco es llaga material...[561]

Otras veces es sólo corregirse de paso:

> Porque este dolor sabroso, y no es dolor...[562]

> ...acaece muchas veces... venir... un golpe, o como si viniese una saeta de fuego. No digo que es saeta...[563]

---

560 *Moradas Sextas* c.11 n.3.

561 *Relación Quinta (Obras...* t.2 p.36).

562 *Moradas Sextas* c.2 n.4.

563 *Moradas Sextas* c.11 n.2.

En la narración de la merced del dardo, que hace en el *Libro de la Vida*, después de ponderar la grandeza del dolor que produce, concluye:

> No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto.[564]

Inmediatamente insistiremos en la repercusión en el cuerpo, pero por ahora quede claro que, en el pensamiento de Teresa, no se trata de un fenómeno sensible externamente. Tampoco es una herida que se sienta en los sentidos interiores: digamos, una emoción intensa, en que trabaje la imaginación y el sentimiento. No queremos decir que no se pueda encontrar también en algunos casos algún reflejo en estas potencias, como los hay aun en los sentidos externos, sino porque la esencia del fenómeno es algo más interior y espiritual. No son estas heridas en la imaginación, ni en el sentimiento, sino en lo muy íntimo del alma, en el centro, de que tanto hemos hablado.

> Aquí no hay que pensar si es cosa movida del mismo natural, ni causada de melancolía, ni tampoco engaño del demonio, ni si es antojo; porque es cosa que se deja muy bien entender ser este movimiento de adonde está el Señor, que es inmutable...[565]

Que no sea cosa producida por el demonio en la imaginación lo prueba ella con estas razones:

> La primera, porque jamás el demonio debe dar pena sabrosa como ésta. Podrá él dar el sabor y deleite que parezca espiritual; mas juntar pena, y tanta, con quietud y gusto del alma, no es de su facultad; que todos sus poderes están por las afueras... La segunda, porque esta tempestad sabrosa viene de otra región de las que él puede señorear.[566]

Las dos razones aducidas se vienen a reducir a una misma: estas penas y gozos, o esta herida, no es ni en la imaginación ni en el sentido, que son las afueras, donde el demonio tiene sus poderes. En el interior del alma, donde esta herida se siente, no puede entrar el demonio. Con igual argumento rebate el que pueda ser

564 *Libro de la Vida* c.29 n.13.

565 *Moradas Sextas* c.2 n.5.

566 *Moradas Sextas* c.2 n.6.

antojo, alucinación, diríamos nosotros. Tanto los antojos, como los efectos de la melancolía, son obra de la imaginación, y esta experiencia procede de lo muy interior del alma:

> El no ser antojo, está muy claro; porque, aunque otras veces lo procure, no podrá contrahacer aquello. Y es cosa tan notoria, que en ninguna manera se puede antojar (digo parecer que es, no siendo)... Pues ser melancolía, no lleva camino ninguno, porque la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación; estotro procede de lo interior del alma. Ya puede ser que yo me engañe, mas hasta oir otras razones a quien lo entienda, siempre estaré en esta opinión...[567]

Analizando psicológicamente esta pena, observa que no es como las otras penas que sentimos en nuestra vida afectiva, porque se siente en parte distinta de adonde se sienten éstas. Es decir, que distingue ella estas penas de las penas ordinarias, porque no es cosa que se sienta en la imaginación y sensibilidad.

> Y no es donde se sienten acá las penas, a mi parecer, sino en lo muy hondo e íntimo del alma, adonde este rayo, que de presto pasa, todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural, lo deja hecho polvos.[568]

Hay otro detalle valioso, para apieciar la naturaleza espiritual de estas penas y goces. Explicando cómo este dolor es en lo interior del alma, lo compara a los sufrimientos de las almas que padecen el fuego del purgatorio, para concluir que no hace falta tener cuerpo para poder sufrir, que sin él, el alma sola puede sufrir mayores tomentos:

> Por esto sacó esta persona, cuán más recios son los sentimientos de ella [del alma] que los del cuerpo, y se le representó ser de esta manera los que padecen en purgatorio, que no les impide no tener cuerpo, para dejar de padecer mucho más que todos los que acá, teniéndole, padecen.[569]

Y, aunque aquí habla de sentimientos, no se han de tomar en el sentido de nuestra vida afectiva ordinaria, sea lo que fuere de la posibilidad de tal vida en el estado de alma separada, como es el del purgatorio. Unas líneas después, vuelve sobre el tema y compara estos sufrimientos con los del purgatorio, por la semejanza que

567 *Moradas Sextas* c.2 n.7.
568 *Moradas Sextas* c.11 n.2.
569 *Moradas Sextas* c.11 n. 3.

tienen en su oficio de purificar el alma, antes de entrar en la visión perfecta de Dios. Y añade:

> Cuánto más, que con todo este tormento y aflicción, que no puede ser mayor, a lo que yo creo, de todas las que hay en la tierra (que esta persona había pasado muchas, así corporales, como espirituales, mas todo le parece nada en esta comparación), siente el alma que es de tanto precio esta pena, que entiende muy bien, no la podía ella merecer...[570]

La comparación que se sigue con las penas del infierno no añade ningún rasgo más, que ilumine lo que vamos explicando. En la *Relación Quinta* al P. Alvarez, se expresa más claramente en este punto. Presenta esta pena, a la cual llama de espíritu, como muy diferente de las penas interiores, que se pueden sufrir naturalmente en este mundo y, basándose en esto, las compara con las penas del infierno y purgatorio:

> Este dolor no es en el sentido, ni tampoco es llaga material, sino en lo interior del alma, sin que parezca dolor corporal; sino que, como no se puede dar a entender sino por comparaciones, pónense estas groseras, que para lo que ello es lo son, mas no sé yo decirlo de otra suerte. Por eso no son estas cosas para escribir ni decir, porque es imposible entenderlo, sino quien lo ha experimentado, digo, adónde llega esta pena, porque las penas del espíritu son diferentísimas de las de acá. Por aquí saco yo cómo padecen más las almas en el infierno y purgatorio, que acá se puede entender por estas penas corporales.[571]

De forma que, según ella, se pueden llamar estas penas místicas, penas del espíritu, mientras que las otras son todas penas corporales, ya sean dolores físicos, ya penas interiores en la imaginación y sentimiento. Un último detalle, que ella misma utiliza, para probar que no se trata de obra de la imaginación, es que en esta pena, mientras está el alma sintiendo esa herida, no están los sentidos y potencias, como en otras devociones y gracias sensibles, gozando de esos goces o sufrimientos, sino que aquí están, digamos, fríamente mirando esos sufrimientos del alma, admirando qué es lo que son y significan, sin poder, sin embargo, intervenir en nada:

> ...es cosa que se deja muy bien entender ser este movimiento de adonde está el Señor, que es inmutable; y las operaciones no son como de otras de-

570 *Moradas Sextas* c.11 n.6.
571 *Relación Quinta (Obras...* t.2 p.36).

vociones, que el mucho embebecimiento del gusto nos puede hacer dudar. Aquí están todos los sentidos y potencias sin ningún embebecimiento, mirando qué podrá ser, sin estorbar nada, ni poder acrecentar aquella pena deleitosa, ni quitarla, a mi parecer.[572]

Hemos procurado restringir el sentido de estas experiencias místicas a un campo totalmente espiritual, rechazando toda clase de llagas y dolores físicos y todos los sufrimientos morales de la vida psicológica. ¿Quiere decir esto que queda excluída de aquí la célebre gracia de la transverberación, o la merced del dardo, como se la suele llamar?

En dos pasajes, que ahora recordemos, habla la Santa de esta gracia. Una completa descripción se encuentra en el capítulo 29 de la *Autobiografía*, y una breve alusión en el capítulo segundo de las *Moradas Sextas*.

En esta gracia hay que distinguir manifiestamente dos partes: la experiencia suya íntima, y la representación imaginativa de esa gracia. En la alusión de las *Moradas Sextas* está tan débilmente expresado el elemento imaginativo, que apenas se puede decir que en realidad lo hubiera. Probablemente, no es más que una manera de expresarse, con reminiscencias de la gracia antes recibida, que le proporciona la imagen con que ilustra la experiencia. Dice solamente:

...sé que parece le llega a las entrañas esta pena, y que, cuando de ellas saca la saeta el que la hiere, verdaderamente parece que se las lleva tras sí, según el sentimiento de amor siente.[573]

En la *Autobiografía* tenemos una detallada descripción de la visión imaginativa:

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí, hacia el lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada, que dije primero. Esta visión quiso el Señor le viese así.[574]

Continúa la descripción detallada de la visión, que probable-

572 *Moradas Sextas* c.2 n.5.
573 *Moradas Sextas* c.2 n.4.
574 *Libro de la Vida* c.29 n.13.

mente fué puramente imaginativa. El elemento espiritual que acompaña a esta visión se puede apreciar por esta comparación de ambos textos:

| | |
|---|---|
| ...y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. | ...sé que parece le llega a las entrañas esta pena, y que, cuando de ellas saca la saeta el que la hiere, verdaderamente parece que se las lleva trás sí...[576] |
| Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos; y tan excesiva la suavidad, que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite... | Así causa un dolor grande que hace quejar, y tan sabroso, que nunca querría le faltase. |
| No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto.[575] | Este dolor no es en el sentido ni tampoco es llaga material...[577] |

El paralelismo parece bastante perfecto. Se trata desde luego de una misma experiencia, con la sola diferencia de que, en la narración de la *Autobiografía*, va acompañada del elemento imaginativo de la visión. Este ir acompañada esta experiencia de elementos imaginativos y emocionales, y aun de repercusiones físicas, es bastante ordinario. No quita, pues, nada esto a la merced del dardo, ni ese elemento imaginativo la reduce a un fenómeno de simple estigmatización. Por lo demás, ninguna señal de estigma quedó en el cuerpo de Teresa, si no es la herida, que dicen que parece descubrirse en el mismo corazón, pero no exteriormente en el pecho. Pero, aunque la hubiera, nada importa en nuestro caso.

Reflexionando sobre lo que llevamos dicho hasta ahora de la herida espiritual, tenemos que se trata claramente de un sufrir y de un gozar, pero ese sufrir y ese gozar no es en el sentido, ni es obra tampoco de la imaginación o del sentimiento. Nos encontramos, pues, ante una experiencia de tipo extraño, de la que nada sabe la psicología. Tratemos, pues, de analizarla internamente, para apreciar qué es.

575 L. c.
576 *Moradas Sextas* c.2 n.4.
577 *Relación Quinta (Obras...* t.2 p.36).

a) Esta experiencia la produce Dios directamente en el alma, sin que el alma pueda hacer nada, ni para producirla, ni para estorbarla. La actitud del alma es totalmente pasiva.

> Porque este dolor sabroso, y no es dolor, no está en un ser; aunque a veces dura gran rato, otras de presto se acaba, como quiere comunicarle el Señor, que no es cosa que se puede procurar por ninguna vía humana.[578]

> Y es harta pena, aunque sabrosa y dulce; y, aunque quiera no tenerla, no puede; mas esto no querría jamás.[579]

> ...acaece muchas veces... venir de otra parte (no se entiende de dónde ni cómo) un golpe, o como si viniese una saeta de fuego... en un punto ata las potencias, de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa, sino para las que le han de hacer acrecentar este dolor.[580]

Las mismas indicaciones encontramos en la *Relación Quinta.*

> Otras veces parece que esta herida del amor sale de lo íntimo del alma; los efectos son grandes; y, cuando el Señor no lo da, no hay remedio, aunque más se procure, ni tampoco dejarlo de tener, cuando El es servido de darlo.[581]

Experiencia similar son los ímpetus del alma, y en ella encontramos la misma pasividad:

> Estotros ímpetus son diferentísimos. No ponemos nosotros la leña sino que parece que, hecho ya el fuego, de presto nos echan dentro, para que nos quememos. No procura el alma que duela esta llaga de la ausencia del Señor, sino hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón a las veces, que no sabe el alma qué ha, ni qué quiere.[582]

b) Esta experiencia va derechamente a manifestar al alma la presencia de Dios en ella, pero, al contrario que otras experiencias, especialmente las de la vista, Dios se manifiesta aquí oscuramente, y, sobre todo, no se deja gozar plenamente del alma. Recordemos que estos tres últimos sentidos, que hemos compren-

---

578 *Moradas Sextas* c.2 n.4.
579 *Moradas Sextas* c.2 n.2.
580 *Moradas Sextas* c.11 n.2.
581 *Relación Quinta (Obras...* t.2 p.36).
582 *Libro de la Vida* c.29 n.10.

dido bajo el título del tacto espiritual, dan una noticia de Dios, más como bien fruible que como verdad inteligible. Por consiguiente, Dios, manifestado al alma como bien, tendrá que excitar poderosamente el deseo de gozarlo, y ya esa manifestación es un gozarlo. De aquí el gran gozo que experimenta el alma, mayor que en la visión intelectual. Pero, por otra parte, no se deja gozar como el alma querría, y de aquí procede el dolor y pena intensísima de estas experiencias. Este es en un resumen el contenido de la experiencia.

> Quéjase con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa, a su Esposo; porque entiende que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que deje gozarse. Y es harta pena, aunque sabrosa y dulce...[583]

Claramente aparecen estas mismas características en la experiencia personal de Teresa:

> Otras [veces] me acordaba de lo que dice San Pablo, que está crucificado al mundo [Gal 6, 14]. No digo yo que sea esto así, que ya lo veo; mas paréceme que está así el alma, que ni del cielo le viene consuelo, ni está en él, ni de la tierra le quiere, ni está en ella, sino como crucificada entre el cielo y la tierra, padeciendo, sin venirle socorro de ningún cabo. Porque el que le viene del cielo, que es, como he dicho, una noticia de Dios tan admirable, muy sobre todo lo que podemos desear [ésa es la herida que Dios produce en ella], es para más tormento; porque acrecienta el deseo de manera que, a mi parecer, la gran pena algunas veces quita el sentido, sino que dura poco sin él. Parecen unos tránsitos de la muerte, salvo que trae consigo un tan gran contento este padecer, que no sé yo a qué compararlo. Ello es un recio martirio sabroso... Digo no sabe, porque no representa nada la imaginación; ni, a mi parecer, mucho tiempo de lo que está así, no obran las potencias.[584]

Esta presencia de Dios se manifiesta preferentemente en forma de Bien o de Amor. Y de tal manera se presenta, que la impresión, que tiene la Santa, es de que el amor mismo de Dios es el que le abrasa. Si pensamos que el amor de Dios es El mismo, Amor por esencia, parece que bastaría el que se presentase al alma en cuanto Bien y en cuanto Amor, para que el alma psicológicamente creyera que el fuego que en ella arde es una comunicación

583 *Moradas Sextas* c.2 n.2.

584 *Libro de la Vida* c.20 n.11.

del mismo fuego del Amor divino. Tanto más, que el no estar el alma en estas experiencias obrando en su modo connatural, favorece para que piense que todo es dado directamente de Dios.

Los textos de la Santa son realmente atrevidos. Y ya dijimos cómo la saeta que hiere y la centella que quema tienen el mismo sentido. Hablando de ésta última, la identifica con el mismo amor de Dios.

> Estaba pensando ahora, si sería que en este fuego del brasero encendido, que es mi Dios, saltaba alguna centella y daba en el alma, de manera que se dejaba sentir aquel encendido fuego... y al tocar hace aquella operación; y paréceme es la mejor comparación que he acertado a decir.[585]

Casi idéntica expresión tenemos en la merced del dardo, según la narra en la *Autobiografía:*

> Que digo que se entiende de manera, que se puede decir herida por tan excelente causa, y vé claro que no movió ella por donde le viniese este amor, sino que, del muy grande, que el Señor la tiene, parece cayó de presto aquella centella en ella, que le hace toda arder.[586]

Con la luz que dan estos textos, se pueden más fácilmente interpretar otros, que no son de por sí tan claros. Unas líneas antes del texto último que acabamos de citar, escribe lo siguiente:

> No ponemos nosotros la leña, sino que parece que, hecho ya el fuego, de presto nos echan dentro, para que nos quememos.[587]

Luego parece que ese fuego, donde le echan al alma y en donde ella se quema, no es el fuego mismo suyo, su amor, sino el de Dios. Todavía más claramente aparece esta distinción entre ese amor que viene de fuera, y quema pasivamente al alma, y el amor de la misma alma, en el siguiente texto de las *Moradas Sextas.* Habla de unas grandes

> ...ansias, y lágrimas, y suspiros... (todo esto ...procedido de nuestro amor, con gran sentimiento...)[588]

y añade

> ...andándose así esta alma, abrasándose en sí misma, acaece muchas veces [hasta aquí es solo el amor del alma, aunque intenso]... venir de

---

585 *Moradas Sextas* c.2 n.4.
586 *Libro de la Vida* c.29 n.11.
587 *O. c.* c.29 n.10.
588 *Moradas Sextas* c.11 n.2.

otra parte (no se entiende de dónde ni cómo) un golpe, o como si viniese una saeta de fuego. No digo que es saeta, mas cualquier cosa que sea, se ve claro que no podía proceder de nuestro natural.[589]

De modo que este golpe o saeta de fuego es distinto del amor del alma, y es lo que en otros pasajes llama centella, que salta del fuego que es Dios, etc. Según esto, no parecerá sutileza la interpretación del texto siguiente:

Otras veces parece que esta herida del amor sale de lo íntimo del alma; los efectos son grandes;... Son como unos deseos de Dios tan vivos y tan delgados, que no se pueden decir; y como el alma se ve atada, para no gozar como querría de Dios, dale un aborrecimiento grande con el cuerpo...[590]

Esta herida o saeta, unas veces parece venir de fuera, otras sale del centro del alma, donde sabemos que está Dios, y aunque es amor, no es el amor del alma, que éste entra entre los efectos que produce esa herida. Es por tanto el amor de Dios, o Dios sentido como Bien, digno de ser amado infinitamente, o como Amor.

c) Los efectos que produce en el alma este contacto con la Divinidad-Amor, son principalmente dos: un gran gozo y una pena. El poder conciliar en uno este gozo con esta pena atormentó algún tiempo el pensamiento de Santa Teresa, que no sabía explicárselo, y que lo pone como una de las pruebas de ser esta gracia genuina de Dios, imposible de ser falsificada.

Esta pena y gloria junta me traía desatinada, que no podía yo entender cómo podía ser aquello.[591]

La interpretación, que tienen ese dolor y ese gozo, ha quedado explicada en lo anterior.

En resumen, podemos concluir nuestro estudio sobre la herida de amor, diciendo que esta experiencia mística en su sustancia no es sino un presentarse al alma directa e inmediatamente (tampoco hay aquí ni trabajo de la imaginación, ni abstracciones o deducciones) Dios en cuanto es Bien infinito o Amor digno de ser amado. Se presenta repentinamente y (no encontramos otra expre-

589 L. c.

590 *Relación Quinta (Obras... t.2 p.36s).*

591 *Libro de la Vida* c.29 n.11.

sión mejor), violentamente, es decir, con la violencia y dinamismo de un amor que domina, y aun quita la libertad. Como consecuencia de esto, el alma en esta experiencia de Dios-Amor se siente como transformada: por una parte, en su corazón brota mucho más poderosa y fuertemente el amor y el deseo de Dios; pero, por otra parte, al sentir que aún no lo puede poseer perfectamente como querría, experimenta un vacío, una falta, que le produce un dolor capaz de ocasionarle la muerte, si mucho durara.

Y aquí tenemos todos los elementos, para que, al sentir el alma esta experiencia, brote en ella espontáneamente la imagen de saeta, o de centella o de herida, y aun para que se produzca la visión de la transverberación.

Sin embargo, todavía podemos preguntar, ¿qué es en realidad ese presentarse Dios al alma como Amor o como Bien? Dijimos que el distintivo de estos sentidos es precisamente el presentar menos contenido inteligible que los otros dos. Lo que quiere decir que Dios-Amor no se presenta aquí al alma principalmente en forma inteligible, aunque ese elemento también exista débilmente, sino como realidad de Amor. Se puede entender que Dios es Amor, y se puede gozar de Dios-Amor-Bien, y esto es lo que hace aquí el alma. Precisamente, porque ya en esta experiencia hay un goce de Dios, por eso en ella el gozo supera al de todas las experiencias místicas, y, porque ese goce aún no es perfecto, hay en esta experiencia un dolor que supera a todos los dolores imaginables. En los otros sentidos teníamos principalmente una intuición de Dios, lo que supone una unión de Dios, objeto de esa intuición, directamente con la potencia intelectiva; aquí tenemos un goce de Dios, que podemos también llamar del orden de lo intuitivo, de lo inmediato, porque se realiza directamente, no como otros goces de Dios, que Santa Teresa diría devocioncillas, en que el goce de Dios es a través de mil consideraciones y reflexiones con ayuda de la imaginación, y aun interesándose en ello los sentidos; o, si es un goce directo, no es de Dios, sino de los efectos de Dios en el alma.

Este goce directo, inmediato, de Dios, del orden de lo intuitivo, supone una unión de Dios inmediatamente con la voluntad, como Amor o como Bien.

### 6. Conclusiones de los sentidos espirituales

1. El P. Maréchal anota prudentemente:

> L'*alternative* se pose donc, ou de respecter intégralement les données d'observation immédiate fournies par les mystiques...; ou bien... de se résigner... à récuser une partie des données susdites.[592]

Hemos procurado utilizar integralmente esos datos proporcionados por Teresa. Si echamos ahora una mirada retrospectiva a todo lo que llevamos dicho de los sentidos espirituales, tenemos que, tanto en las hablas interiores sustanciales, como en las visiones intelectuales y en el tacto espiritual, hay una experiencia inmediata de Dios, que es un conocimiento directo e intuitivo.

Esta intuición, muy oscura, casi imperceptible en los sentidos inferiores del tacto, gusto y olfato, se muestra más clara en las hablas internas, y mucho más clara aún, en la visión intelectual. Quizás una de las principales razones, para distinguir en el alma estos diversos sentidos, sea simplemente el diverso grado de claridad en la intuición, junto con la diversa modalidad con que el objeto se presenta al alma.

Recordemos que en los fenómenos esenciales de la mística, a saber, en ésos, que van señalando el progreso interior de la vida de Dios en el alma, como son todas estas experiencias de los sentidos espirituales, hay que distinguir el elemento puramente consciente, del elemento objetivo. En el caso de los sentidos espirituales, el elemento objetivo latente en todas estas experiencias es la Presencia-Unión de Dios con el alma. El elemento consciente es la gradual conciencia que el místico va adquiriendo de esa Presencia-Unión. Este segundo elemento es accidental para la santidad, y, consiguientemente, para la inhabitación de Dios. El primero es esencial.

Ahora bien, toda intuición, por imperfecta que sea, supone la presencia inmediata del objeto que se intuye. El objeto ha de estar presente en la misma potencia, por sí mismo, no por representación, y ha de unirse inmediatamente a la potencia sin otro medio alguno.

El que de hecho se haga consciente o no al alma, dependerá

---

592 J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques* t.1. 2.e edit. p.169.

de otras diversas causas, la principal de las cuales puede ser que el alma, mientras está en el cuerpo, no puede tener intuiciones naturales de sustancias espirituales, fuera quizás de la intuición del propio yo. Pero esto no quita, para que la unión requerida por esa intuición se dé. Esta unión, que nos manifiesta la experiencia de los místicos, mejor dicho, esta unión, que se hace consciente en los místicos por una especial gracia de Dios, existe en todas las almas que estén en gracia, en mayor o menor grado.

2. La explicación psicológica, dada por Santa Teresa a la intuición de Dios, nos descubre, bajo otro aspecto, ese contacto íntimo sustancial entre Dios y el alma. De este contacto tenemos que hablar en los capítulos restantes.

3. El sentido del tacto, en especial, da un goce o fruición de Dios-Amor-Bien. Es una fruición incoada, imperfecta, pero verdadera e inmediata, de Dios. Según esto, Dios se unirá al alma no sólo como término de la operación intelectiva en la visión, sino como término de la voluntad en el amor y en la fruición inmediata de Dios.

4. El tacto descubre además una unión ontológica entre Dios y el alma, cuya naturaleza todavía no se explica. Manifiesta sólo el hecho, indicando además que es obra del amor.

5. Por último, en estas explicaciones se nos descubre también una comunicación de vida existente entre Dios y el alma.

Claramente se deja entender, que todas estas aportaciones son valiosos elementos, para determinar la esencia de la inhabitación de Dios en el alma.

III

# Actualización Divina

Díjome el Señor estas palabras: *Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí: ya no es ella la que vive, sino Yo: como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo.* Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa *(Libro de la Vida* c.18 n.14).

## A. La ligadura mística

...es una muerte sabrosa, un arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener, estando en el cuerpo... *(Moradas Quintas* c. 1 n. 4).

**Sumario.**—1. Importancia de la pasividad en la mística.—2. La ligadura psicológica o del sentido. Su explicación.—3. La ligadura de las potencias superiores.—4. Potencias embebidas o absortas y como muertas.—5. Potencias unidas.—6. Causa de la ligadura de las potencias superiores.

### 1. Importancia de la pasividad en la vida mística

El P. Bainvel nos describe así la evolución mística del alma:

J'entends... que Dieu donne à l'âme mystique quelque chose comme un sens nouveau, la conscience de sa vie en Dieu et de la vie de Dieu en

elle. Cette conscience elle-même se développerait peu à peu, suivant le développement de la vie mystique, depuis le sentiment de la présence ou d'une touche amoureuse de Dieu en l'âme jusqu'a celui du concours divin à tous nos actes surnaturels et de l'union, —accidentelle bien entendu, mais immédiate,— entre lui et nous, entre sa substance et la nôtre, de façon à englober la vie de Dieu et ses opérations en nous, notre vie et nos opérations en lui. Elle serait à la fois connaissance et amour, tantôt la connaissance étant au premier plan et tantôt l'amour.[593]

Esta definición de mística, que nos presenta el P. Bainvel está dada en general.

Si nos acercamos más directamente a Santa Teresa, el P. Olphe-Galliard nos la define, partiendo del sentimiento de pasividad.

...comme une emprise de Dieu qui s'étend sur les facultés, les rendant progressivement incapables de prendre, dans l'acte de la contemplation, l'initiative de leur propre exercice. Cet envahissement surnaturel se manifeste à la conscience sous la forme d'un mouvement qui part du «centre» de l'âme, où Dieu réside substantiellement, pour gagner la volonté (oraison de quiétude), puis l'intelligence et l'imagination (sommeil des puissances), et atteindre ensuite ces mêmes facultés à une profondeur de plus en plus grande, de sorte que l'âme parvient au sentiment de la passivité complète avec les oraisons supérieurs (oraison d'union).[594]

Para el P. Gabriel de Santa María Magdalena, la experiencia de la pasividad es la característica de la contemplación teresiana. Y naturalmente no es una pasividad de empobrecimiento y de inercia, sino producida por la conciencia íntima de ser poseída completamente por Dios, con una vida nueva, divina. En la vía iluminativa, la pasividad y la vida divinas son todavía muy imperfectas. La vía unitiva se caracteriza por una más perfecta unidad y pasividad. Tanto que se puede hablar perfectamente de muerte y nacimiento nuevo. Al modo como al gusano de seda, el alma también muere, para nacer de nuevo convertido en una mariposa.[595]

Estos temas tocan más directamente la esencia de la vida

593 J.-V. BAINVEL, *Introduction* a A. POULAIN, *Des grâces d'oraison*. 10e édit. 3,12 p.XXXs.

594 M. OLPHE-GALLIARD, *Contemplation:* Dictionnaire de Spiritualité 2,2034s.

595 GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, *St. Teresa of Jesus* (Westminster-Maryland, Newman Press 1949) p.24,95.

mística. Van, por lo mismo, a darnos más materia para nuestro estudio de la inhabitación. Van más derechamente a solucionar el problema que buscamos. A ellos, pues, les vamos a dedicar las páginas que nos restan.

Y, primero, vamos a estudiar el hecho y el significado de esa pasividad, que nos va a preparar el camino, para que penetremos mejor en la verdadera esencia de esa vida nueva, comunicada pasivamente al alma.

### 2. La ligadura psicológica o del sentido

Para proceder con más claridad, vamos a distinguir desde un principio dos clases distintas de ligadura, que tienen, a mi parecer, una razón psicológica también distinta. Los psicólogos explican el fenómeno de la ligadura, por una intensificación de la atención del alma en un punto, dejando por consiguiente desatendidas otras actividades, especialmente corporales, y por lo mismo paralizadas. Es un principio que los psicólogos con acierto aplican a muchos de los fenómenos secundarios de la mística. Sin embargo, no parece que se pueda aplicar siempre que un fenómeno semejante se presenta.

Sea, pues, la primera clase de ligadura la que podríamos llamar psicológica. La llamo así por tener ésta una explicación sencilla en psicología, y ser la que ordinariamente y con exclusividad reconocen los psicólogos.

Tiene lugar principalmente, aunque no de un modo exclusivo, esta ligadura, en las potencias inferiores del hombre, en el uso de los sentidos, en la imaginación y en el sentimiento.

No creo que necesite especial explicación el fenómeno en sí mismo. Basten algunos ejemplos para que quede claro a qué nos referimos.

> Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo, que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales, de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, o, si los tiene abiertos, no ve casi nada; ni si lee, acierta a decir letra, ni casi atina a conocerla bien; ve que hay letra, mas, como el entendimiento no ayuda, no la sabe leer, aunque quiera; oye, mas no entiende lo que oye. Así que de los sentidos no se aprovecha nada... Hablar, es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuer-

za, ya que atinase, para poderla pronunciar; porque toda la fuerza exterior se pierde...[596]

Otras veces da tan recio, que eso ni nada no se puede hacer, que corta todo el cuerpo, ni pies ni brazos no puede menear; antes si está en pie, se sienta como una cosa transportada, que no puede ni aún resolgar; sólo da unos gemidos, no grandes, porque no puede más; sonlo en el sentimiento.[597]

Esta ligadura o suspensión de los sentidos admite una gran variedad en la intensidad. Desde un encontrar sólo dificultad en las operaciones de las facultades inferiores, hasta la completa imposibilidad y la pérdida total del sentido. Esta acaece raras veces, sólo en éxtasis muy intensos y en los comienzos.

Pues, cuando está en el arrobamiento, el cuerpo queda como muerto, sin poder nada de sí muchas veces, y como le toma se queda siempre: si sentado, si las manos abiertas, si cerradas. Porque, aunque pocas veces se pierde el sentido, algunas me ha acaecido a mí perderle del todo, pocas y poco rato.[598]

Este es el fenómeno. Veamos ahora su explicación. Y antes que nada, ¿qué juicio le merece a la Santa? No sólo no hace ella ninguna estima de estas cosas, sino que simplemente las considera una debilidad. No son una gracia, sino una deficiencia de nuestro pobre organismo. Habla de la pérdida de los sentidos en arrobamiento:

...metiendo el alma allí [en las *Séptimas Moradas*] se les quita esta gran flaqueza, que les era harto trabajo, y antes no se quitó.[599]

En diversos pasajes se queja ella de esta pérdida de los sentidos que le era siempre «harto trabajo», y aun algunas veces trató de resistir lo que pudo, hasta que comprendió que el resistir era inútil. Es interesante conocer las causas por las que, según ella, cesan estos fenómenos de la pérdida de los sentidos en las *Séptimas Moradas*. Aunque dice con humildad que no sabe cuál es la causa de este cesar, da, sin embargo, a continuación unas buenas razones.

---

596 *Libro de la Vida* c.18 n.10.
597 *O. c.* c.29 n.12.
598 *O. c.* c.20 n.18.
599 *Séptimas Moradas* c.3 n.12.

Dice que antes, cuando tan fácilmente se le suspendían los sentidos, era porque cualquiera cosa la espantaba. Este espantarse el alma hay que entenderlo en el contexto. Habla del alma bajo la figura de una mariposilla, inquieta siempre, que con cualquier cosita, parece que se espanta y levanta el vuelo.

> ...que si ven una imagen devota u oyen un sermón, que casi no era oírle, o música, como la pobre mariposilla andaba tan ansiosa, todo la espantaba y hacía volar.[600]

No se trata de miedo, sino de cierta inquietud, de un no estar acostumbrada o de un no acabar de encontrar reposo completo. No se asusta la mariposa, cuando ha encontrado abundante néctar en una flor. Según esto, las razones que da, porque no se espanta ahora son:

a) o porque en esta séptima morada el alma ha encontrado ya su reposo,

b) o porque el alma ha visto ya tanto en esta morada, que nada la espanta,

c) o porque en esta morada no se halla el alma con la soledad, que antes solía sentir,

d) o porque quizás el Señor la ha fortalecido, ensanchado y habilitado,

e) o quizás es que antes quería el Señor dar a entender en público lo que en secreto hacía con estas almas.[601]

Esta última razón parece estar en íntima conexión con lo que inmediatamente antes ha apuntado de que, al desaparecer como regla ordinaria estos fenómenos, todavía, aunque raras veces, se dan, pero entonces no suele ser en público. Este detalle es el que le sugirió sin duda la última razón, que hemos apuntado. No es por tanto la principal razón que buscamos. Podría ser una buena razón, para ver por qué esos fenómenos no se dan ahora en público. Las otras cuatro razones se pueden reducir fácilmente sin torturar las expresiones de la Santa a una sola.

El fenómeno místico se presentaba a los principios, como algo completamente nuevo, algo desconocido, a lo que al menos no estaba el alma acostumbrada; cuando además se presentaba súbitamen-

600 L. c.
601 L. c.

te y con violencia, no sabía el alma quién la llevaba, ni a dónde iba. Todo esto producía en ella una impresión profunda.

Pero, cuando en las *Séptimas Moradas* la comunicación con Dios ha llegado a hacerse continua, y el alma se ha familiarizado con ella, entonces nada le parece completamente nuevo, y puede en ello fácilmente encontrar su reposo, sabe bien a dónde y con quién va, y por tanto no siente soledad. En una palabra, se ha familiarizado con estas experiencias internas de tal forma, que ya no le producen esa impresión profunda de extrañeza y sobresalto, que antes la espantaba. La impresión honda del principio absorbía de tal modo las potencias interiores del alma, concentraba tan poderosamente la atención, que llegaba a paralizar casi por completo las demás actividades inferiores. Al acostumbrarse, el alma se ha habilitado, ha ensanchado su capacidad, para poder simultáneamente con la comunicación divina, atender también a la vida de los sentidos. Lo cual referido a Dios es lo que ella dice:

> Quizá es que la ha fortalecido el Señor y ensanchado y habilitado...[602]

Es la misma explicación que daban los psicólogos, y que en menor grado todos experimentamos en nuestra vida ordinaria, cuando oímos o vemos por primera vez cosas que nos impresionan hondamente, o, cuando al cabo de algún tiempo, al acostumbrarnos, remitimos de la atención intensa.

Esta explicación la vamos a encontrar confirmada con otros varios textos en lo que sigue. Ella da incidentalmente, como siempre, diversas interpretaciones al fenómeno. Desde luego, le parece claro que no es cosa procurada por ella. Es más, se siente impotente para resistirlo, aunque muchas veces lo intentó.

> Aquí no hay ningún remedio de resistir; que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay; aunque con pena y fuerza, resistir se puede casi siempre. Acá, las más veces ningún remedio hay, sino que muchas, sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube o esta águila caudalosa, y cogeros con sus alas...

> ...y es menester ánima determinada y animosa, mucho más que para lo que queda dicho, para arriscarlo todo, venga lo que viniere, y dejarse en

602 *Séptimas Moradas* c.3 n.12.

las manos de Dios, e ir a donde nos llevaren de grado, pues os llevan, aunque os pese. Y en tanto extremo, que muy muchas veces querría yo resistir, y pongo todas mis fuerzas, en especial algunas que es en público, y otras hartas en secreto, temiendo ser engañada. Algunas podía algo con gran quebrantamiento: como quien pelea con un jayán fuerte, quedaba después cansada. Otras era imposible, sino que me llevaba el alma, y aun casi ordinario la cabeza tras ella, sin poderla tener, y algunas todo el cuerpo, hasta levantarle.[603]

Si la experiencia mística es muy fuerte y violenta, apenas hay remedio. Sólo cuando es, o menos intensa, o viene lentamente como por grados, como, cuando se dan estos estados en los primeros grados de la unión, se puede con dificultad e indirectamente resistir. Se procura entonces divertir el pensamiento, y hacer cesar la comunicación divina, y así se impiden también estos fenómenos de la ligadura.

Ordinariamente atribuye ella este fenómeno a Dios. Presenta a Dios dando órdenes en la casa y mandando cerrar todas las puertas de ella: los sentidos. Este modo de expresarse está muy en conformidad con toda la estructura de las *Moradas:* castillo con puertas, ventanas y guardas, el Emperador en la sala interior, etc. Pero no quiere decir que realmente el Señor mande cerrar puertas ningunas. Podía indicar esto que el Señor con una positiva acción paralizaba la acción de los sentidos. Ni siquiera es necesaria esa acción directa. Basta la acción indirecta. La actuación inmediata de Dios sobre las potencias superiores basta, para provocar esta reacción en las potencias inferiores:

...de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que El está queda abierta para entrarnos...[604]

Pues, tornando a lo que decía, manda el Esposo cerrar las puertas de las moradas, y aun las del castillo y cerca...[605]

Como confirmación de la interpretación que hemos dado del pensamiento de Santa Teresa, puede servir la explicación, que ella misma da a continuación, de las palabras que acabamos de transcribir. El mandar cerrar las puertas significa:

---

603 *Libro de la Vida* c.20 n.3s.

604 *Moradas Sextas* c.4 n.9.

605 *Moradas Sextas* c.4 n.13

...que en queriendo [Dios] arrebatar esta alma, se le quita el huelgo de manera que, aunque dure un poquito más algunas veces los otros sentidos, en ninguna manera puede hablar...[606]

La razón está, por tanto, en la flaqueza del alma, en su imperfección, como ella dice. En que no puede a la vez mantener una atención, una conciencia simultánea a la intensa experiencia interior y a la vida de los sentidos. Por esto, el medio de impedir estos fenómenos es procurar actuarse más intensamente en la vida de los sentidos. Las fuerzas psíquicas se dividen entre las dos atenciones. Cuando el ímpetu interior es muy intenso, absorbe todas las fuerzas del alma:

Así que, aunque mucho lo procuro, por buenos ratos no hay fuerza en el cuerpo, para poderse menear: todas las llevó el alma consigo.[607]

Hay una especie de balance entre las dos vidas y las dos atenciones. Una intensificación en la experiencia interna hace perder más completamente los sentidos, y, cuando ésta remite de su intensidad, los sentidos comienzan a recobrar su vida:

...otras veces todo se quita de presto, y se enfrían las manos y el cuerpo, de manera, que no parece tiene alma, ni se entiende algunas veces si echa el huelgo. Esto dura poco espacio, digo para estar en un ser; porque, quitándose esta gran suspensión un poco, parece que el cuerpo torna algo en sí y alienta, para tornarse a morir, y dar mayor vida al alma, y con todo, no dura mucho este tan gran éxtasis.[608]

Todo esto, al menos mientras no haya llegado el alma con la repetición a acostumbrarse y a hacer compatibles las dos vidas y las dos atenciones. De aquí que la principal razón y la más fuerte, y que más frecuentemente aparece en las obras de la Santa, sea que los sentidos cesan, para que el espíritu pueda más plenamente gozar de Dios.

Hablar, es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar; porque toda la fuerza exterior se pierde, y se aumenta en las del alma, para mejor poder gozar de su gloria.[609]

---

606 L. c.
607 *Libro de la Vida* c.20 n.21.
608 *Moradas Sextas* c.4 n.13.
609 *Libro de la Vida* c.18 n.10.

> ...ni aun por entonces son los sentidos despiertos, sino como quien los perdió, para más emplear el alma en lo que goza, a mi parecer; que por aquel breve espacio se pierden...[610]

Así se entienden perfectamente las expresiones de Santa Teresa de que Dios no quiere que nadie le estorbe en sus comunicaciones con el alma, y que por ello hace suspender sentidos y potencias.

> Pues tornando a la señal que digo es la verdadera, ya veis esta alma que la ha hecho Dios boba del todo, para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve, ni oye, ni entiende en el tiempo que está así...[611]

> ...y no quiere [Dios, cuando va a comunicarse al alma] estorbo de nadie, ni de potencias, ni sentidos; sino de presto manda cerrar las puertas...[612]

Mejor que una razón diríamos que es esto una consecuencia. Porque, en efecto, la sola presencia en el alma de la comunicación divina ya produce por sí misma esta suspensión de los sentidos.

> Otras veces da tan recio [el ímpetu de amor], que eso ni nada no se puede hacer, que corta todo el cuerpo, ni pies ni brazos no puede menear; antes si está en pie, se sienta como una cosa transportada, que no puede ni aun resolgar...[613]

> ...porque no parece sino que en hablando el Esposo, que está en la séptima morada, por esta manera, que no es habla formada, toda la gente que está en las otras no se osan bullir, ni sentidos, ni imaginación, ni potencias.[614]

Se podrían aducir más pasajes, pero no creo sea necesario. Con lo expuesto hasta aquí, basta para comprender el pensamiento de Teresa sobre estos fenómenos de ligadura de las potencias inferiores. Son una flaqueza de la naturaleza humana, que no puede, si no es después de un largo ejercicio y de especial ayuda de Dios, soportar a un mismo tiempo dos atenciones distintas, mayormente,

---

610 *Relación Quinta (Obras... t.2 p.32).*
611 *Moradas Quintas* c.1 n.9.
612 *Moradas Sextas* c.4 n.9.
613 *Libro de la Vida* c.29 n.12.
614 *Moradas Sextas* c.2 n.3.

cuando una, por su intensidad y por lo extraño y desacostumbrado, absorbe por completo la actividad consciente del alma.

### 3. La ligadura de las potencias superiores

El fenómeno de la ligadura no es exactamente el mismo en los sentidos y en las potencias del alma, aunque presente una gran semejanza. Tampoco las causas que lo provocan son exactamente las mismas. Con la ligadura de las potencias superiores entramos propiamente en un fenómeno típicamente místico. No se trata ya simplemente de una debilidad, como era el desfallecimiento de los sentidos.

El fenómeno de la ligadura de las potencias del alma se puede presentar en diversas formas. En su forma más general, esta ligadura o suspensión es un no poder o un no obrar de hecho con las potencias internas. Se deduce fácilmente esto de lo que avisa la Santa de que no se procure artificialmente producir esta suspensión, como será procurando suprimir toda imagen, todo pensamiento concreto, todo deseo determinado, etc. Ese es también el sentido obvio de la palabra suspensión. Pero esta suspensión se presenta en tres formas: potencias embebidas o absortas, potencias como muertas y potencias unidas.

### 4 Potencias embebidas o absortas y como muertas

Lo define bien la Santa por estas palabras:

> ...quedan las potencias de manera, que, aunque no están perdidas, casi nada obran: están como absortas y no hábiles para concertar razones.[615]

Otras veces identifica absortas con casi muertas, en el sentido de que no obran, ni casi tienen conciencia de sí mismas; y, por tanto, no pueden entender:

> Parecerá imposible, porque si las potencias están tan absortas, que podemos decir que están muertas... ¿cómo se puede entender que entiende este secreto? Yo no lo sé, ni quizá ninguna criatura, sino el mismo Criador...[616]

---

615 *Libro de la Vida* c.25 n.5.

616 *Moradas Sextas* c.4 n.4.

> ...porque, a mi parecer, aquí no se pierden las potencias, mas no obran, sino están como espantadas.[617]

> ...está [el alma], cuando está en este gozo, tan embebida y absorta, que no parece que está en sí, sino con una manera de borrachez divina, que no sabe lo que quiere, ni qué dice, ni qué pide. En fin, no sabe de sí; mas no está tan fuera de sí, que no entiende algo de lo que pasa.[618]

> Es un sueño de las potencias, que ni del todo se pierden, ni entienden cómo obran.[619]

Por el contrario, la falta de ese embebecimiento la pone en una atención activa de las potencias:

> Aquí están todos los sentidos y potencias sin ningún embebecimiento, mirando qué podrá ser, sin estorbar nada ni poder acrecentar aquella pena deleitosa, ni quitarla, a mi parecer.[620]

> Os parecerá que, según esto, no andará en sí, sino tan embebida, que no pueda entender en nada. Mucho más que antes, en todo lo que es servicio de Dios...[621]

Aunque el modo de hablar de Santa Teresa no sea tan preciso como desearíamos, al fin no está ella escribiendo un libro científico, sino sus experiencias espontáneas, y durante un largo período de su vida, pero, sin embargo, sí creo queda claro, que este estado de embebecimiento de las potencias es esencialmente un estado en el que las potencias no obran, no se interesan en el objeto de la experiencia mística. Y, según este embebecimiento sea mayor o menor, pierden también aun en el mismo grado la conciencia de sí mismas. De ahí que, cuando están simplemente embebidas o absortas, es que no obran, pero sí tienen conciencia de lo que pasa en el alma, y miran como desde fuera esos fenómenos que pasan en ella. Cuando están como muertas es que además han perdido casi la conciencia de sí mismas. Se encuentrando, pues, en el límite del segundo estado de que vamos ahora a hablar.

---

617 *Séptimas Moradas* c.3 n.11.
618 *Conceptos del Amor de Dios* c.4 n.3.
619 *Libro de la Vida* c.16 n.1.
620 *Moradas Sextas* c.2 n.5.
621 *Séptimas Moradas* c.1 n.8.

### 5. Potencias unidas

No queremos ahora insistir en el concepto de unión, ni en especificar qué clase de unión es de la que habla aquí Santa Teresa. Basta con saber, para lo que estamos estudiando del fenómeno de la ligadura, que potencias unidas son las potencias que han perdido toda actividad y conciencia de sí mismas.

> No digo que entiende y oye, cuando está en lo subido de él [del arrobamiento]. Digo subido, en los tiempos que se pierden las potencias, porque están muy unidas con Dios, que entonces no ve, ni oye, ni siente, a mi parecer. Mas, como dije en la oración de unión pasada, este transformamiento del alma del todo en Dios dura poco; mas eso que dura, ninguna potencia se siente, ni sabe lo que pasa allí.[622]

> Entiéndase que, cuando se ven visiones o se entienden estas palabras, a mi parecer, nunca es en tiempo que está unida el alma en el mismo arrobamiento; que en este tiempo [en el tiempo que está el alma unida]... del todo se pierden todas las potencias, y, a mi parecer, allí ni se puede ver, ni entender, ni oir.[623]

> Hasta el amar, si lo hace, no entiende cómo, ni qué es lo que ama, ni qué querría; en fin, como quien de todo punto ha muerto al mundo, para vivir más en Dios. Que así es una muerte sabrosa, un arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener, estando en el cuerpo: deleitosa, porque, aunque de verdad parece se aparta el alma de él, para mejor estar en Dios, de manera que aun no sé yo, si le queda vida para resolgar. Ahora lo estaba pensando, y paréceme que no; al menos, si lo hace, no se entiende si lo hace. Todo su entendimiento se querría emplear en entender algo de lo que siente, y como no llegan sus fuerzas a esto, quédase espantado, de manera que, si no se pierde del todo, no menea pie ni mano, como acá decimos de una persona, que está tan desmayada, que nos parece está muerta. ¡Oh secretos de Dios! Que no me hartaría de procurar dar a entenderlos, si pensase acertar en algo, y así diré mil desatinos, por si alguna vez atinase, para que alabemos mucho al Señor.[624]

> En esto va poco: sea de una manera o de otra, el Señor la junta consigo; mas es haciéndola ciega y muda, como lo quedó San Pablo en su conversión, y quitándola el sentir, cómo o de qué manera es aquella

---

622 *Libro de la Vida* c.20 n.18.

623 *O. c.* c.25 n.5.

624 *Moradas Quintas* c.1 n.4.

> merced que goza; porque el gran deleite que entonces siente el alma, es de verse cerca de Dios. Mas, cuando la junta consigo, ninguna cosa entiende, que las potencias todas se pierden.[625]

> Cuando es unión de todas las potencias, es muy diferente; porque ninguna cosa puede obrar, porque el entendimiento esta como espantado. La voluntad ama más que entiende; mas ni entiende si ama, ni qué hace, de manera que lo pueda decir la memoria, a mi parecer, que no hay ninguna, ni pensamiento, ni aun por entonces son los sentidos despiertos, sino como quien los perdió, para más emplear el alma en lo que goza...[626]

Como se habrá podido apreciar, por las citas que hemos aducido, no hay una división matemática entre estos dos estados de las potencias, que hemos analizado. Ni la puede haber, porque la diferencia es sólo de más a menos. En ambos casos las potencias no actúan. En el primer estado, conservan todavía alguna conciencia de sí mismas. En el segundo, parecen perder aun esa conciencia de sí.

Podría aquí presentarse la duda de si realmente este estado, al menos el segundo, en que decímos que las potencias pierden la conciencia de sí mismas, es un estado de perfecta inconsciencia, como se tiene en el trance psicológico. A primera vista, parece que las afirmaciones, que hemos aducido, de la Santa nos llevan a esta conclusión. Sin embargo, muy lejos está ella de pensar así. Precisamente los momentos en que las potencias están todas unidas con Dios son los más ricos de la experiencia mística, y en modo alguno se puede pensar que toda la vida mística tienda a un estado de desmayo.

Lo que se pierde totalmente es el uso normal de las potencias interiores. Pero, entonces, se desarrolla más intensamente esa actividad del centro del alma o de los sentidos espirituales de que hemos hablado. En esta nueva actividad, la disposición del alma es completamente pasiva: ella no tiene conciencia de obrar nada, y además las experiencias de estos momentos son inexpresables con los conceptos ordinarios. Véase esta explicación apuntada por la misma Santa:

> Y así limpia, la junta consigo, sin entender aun aquí nadie sino ellos dos, ni aun la misma alma entiende de manera, que lo pueda después decir,

625 *Séptimas Moradas* c.1 n.5.

626 *Relación Quinta* (*Obras...* t.2 p.32).

aunque no está sin sentido interior; porque no es como a quien toma un desmayo o parasismo, que ninguna cosa interior ni exterior entiende.[627]

Hasta tal punto es importante que el alma mantenga ese sentido interior, y reciba en este tiempo secretos y comunicaciones divinas, que precisamente en eso consiste el principal criterio, para discernir, si se trata de un verdadero fenómeno místico o de un coma o desmayo.

Yo tengo para mí que, si algunas veces no entiende de estos secretos [en visión intelectual], en los arrobamientos, el alma a quien los ha dado Dios, que no son arrobamientos, sino alguna flaqueza natural, que puede ser a personas de flaca complexión, como somos las mujeres, con alguna fuerza de espíritu sobrepujar al natural, y quedarse así embebidas, como creo que dije en la oración de quietud. Aquéllos no tienen que ver con arrobamientos; porque el que lo es, creed que roba Dios toda el alma para sí, y que, como a cosa suya propia, y ya esposa suya, la va mostrando alguna partecita del reino, que ha ganado, por serlo...[628]

Todo esto se confirma con lo dicho sobre el centro del alma y las operaciones de los sentidos espirituales. Y se confirmará mucho más, en todo lo que nos queda por decir.

**6. Causa de la ligadura de las potencias superiores**

En otra parte, hemos hecho mención de la teoría de algunos psicólogos, para los cuales la pasividad de las potencias superiores se explica por el trabajo silencioso del subconsciente. Cuando alguna nueva idea se ha elaborado en lo secreto de la subconsciencia, brota de pronto fuera en el campo de la conciencia, sin que el alma pueda referirla a ninguno de los procesos que la han preparado. Un fenómeno, experimentado así por el alma, lleva todas las señales de haber sido producido por otro agente distinto, y ser recibido pasivamente en la conciencia. Así hablan W. James y H. Delacroix. Este último explica: el sentimiento de pasividad que tan fuertemente experimentan los místicos y del que ellos concluyen la trascendencia de sus estados y sus relaciones con una actividad superior, con la acción divina, no es más que la ignorancia de un trabajo interior, de la actividad del subconsciente.[629]

---

627 *Moradas Sextas* c.4 n.3.

628 *Moradas Sextas* c.4 n.9.

629 H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme. Les grands mystiques chrétiens* p.404s.

Ciertamente que hay una gran semejanza entre la pasividad mística y la pasividad de que nos hablan James y Delacroix, en cuanto al fenómeno en sí mismo y en cuanto al modo cómo se siente. La diferencia esencial no está en el mismo sentimiento de pasividad, sino en las operaciones que se sienten ser pasivas. Estas operaciones, que se pueden reducir a lo que hemos dicho de la intuición de los sentidos espirituales y a la operación esencial del centro del alma, no son, ni pueden ser una elaboración del subconsciente, y, por tanto, su aparición en el campo de la conciencia, aunque por lo demás tenga los mismos caracteres que presentan las iluminaciones e intuiciones del subconsciente, no se pueden confundir con ellas. Son sencillamente unas operaciones que transcienden el modo natural de las potencias superiores del hombre.[630]

No es la ignorancia del trabajo oculto del subconsciente lo que fascina y engaña a los místicos, sino la evidencia que tienen de esas intuiciones y operaciones, superiores a lo que el hombre puede, con la conciencia de que son comunicadas de Dios.

Será, pues, de interés que, una vez conocido lo que es este fenómeno de la ligadura de las potencias superiores, investiguemos cuáles son, según los místicos, sus causas.

Lo primero que queremos dejar asentado es que no se trata en el pensamiento de Teresa de un vulgar fenómeno psicológico, que con cierta práctica o entrenamiento se puede producir artificialmente. Y en esto lo distinguimos, no sólo de los fenómenos patológicos de la mística, sino también de la simplificación metódica de la meditación, de lo que se llama con más precisión contemplación adquirida, oración de simplicidad, u oración afectiva.

Lo que se puede producir es un falso fenómeno de ligadura, un estado parecido al de la contemplación budista; digamos, un vacío en las potencias interiores, sin contenido interior ninguno. De esto avisa ella mucho a sus religiosas que se guarden:

> En la mística Teología que comencé a decir, pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios, como después declararé más, si supiere, y El me diere para ello su favor. Presumir ni pensar de suspenderle nosotros, es lo que digo no se haga, ni se deje de obrar con él, porque nos quedaremos bobos y fríos, y ni haremos lo uno ni lo otro;

---

630 Una buena refutación de esta teoría del subconsciente se puede ver en el artículo del DR. RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ, *Misticismo, subconsciencia y Patología:* RevEsp 7 (1948) 164-203.

que, cuando el Señor le suspende y hace parar, dale de qué se espante y se ocupe, y que, sin discurrir, entienda más en un credo, que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra en muchos años.[631]

La razón, que más frecuentemente aparece en la Santa, es que estas operaciones de las potencias del alma impedirían la verdadera contemplación o restarían por lo menos mucho a su intensidad. Esta oposición, entre el modo natural de obrar del alma y la experiencia mística, aparece muy frecuentemente en su pluma.

...Su Majestad la habilita, para que pueda gozar lo que, estando así, no pudiera sin acabarse la vida.[632]

Entiende que, sin ruido de palabras, le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían, si obrasen. Gozan sin entender cómo gozan; está el alma abrasándose en amor, y no entiende cómo ama; conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza.[633]

Para que se puedan dar en el alma las penas místicas, ésas que radican en las *Séptimas Moradas*, exige la Santa como condición, la ligadura:

...pues para esto es menester lo que queda dicho de suspensión de potencias...[634]

...no quiere [Dios] estorbo de nadie, ni de potencias, ni sentidos: sino de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que El está queda abierta para entrarnos.[635]

Recordemos también la expresión citada anteriormente, de que Dios, para mejor imprimir en el alma su divina sabiduría, la hace antes ciega y muda. Esto, por otra parte, es sumamente natural. La contemplación mística es una operación también del entendimiento. Pero dentro de la limitación de nuestra alma es difícil para ella mantener dos operaciones distintas, o dos modos distintos de obrar simultáneamente. Realmente, la razón última de

---

631 *Libro de la Vida* c.12 n.5.
632 *Camino de Perfección* c.19 n.8.
633 *O. c.* c.25 n.2.
634 *Moradas Quintas* c.3 n.4.
635 *Moradas Sextas* c.4 n.9.

este fenómeno es que en el centro del alma, por medio de los sentidos espirituales, el alma tiene una actividad espiritual nueva, y esa actividad mantiene ocupado el entendimiento, y hace que no actúe en su modo connatural, aunque quizás pudiera. De aquí, que presente frecuentemente Santa Teresa al entendimiento inactivo, sólo mirando (técnicamente diríamos teniendo conciencia) la actividad espiritual del centro del alma. Lo que él habría de hacer, con mucha dificultad y tiempo, se lo encuentra hecho con mucha más perfección en el centro del alma. Es inútil que quiera él esforzarse a trabajar, y, si lo hiciera, sólo serviría, para turbar la paz del centro del alma y apartar su atención de la contemplación. Este modo distinto de operar las potencias ha quedado más que suficientemente manifiesto en el capítulo de los sentidos espirituales. Nos bastará aquí sólo recordarlo en unas citas, en que aparezca expresamente el contraste entre el modo ordinario y este modo nuevo de obrar, y cómo, teniendo la contemplación mística, no hay para qué actuarse en la forma ordinaria.

Es una cosa tan de espíritu esta manera de visión y de lenguaje, que ningún bullicio hay en las potencias, ni en los sentidos... digo que no obramos nosotros nada ni hacemos nada: todo parece obra del Señor. Es como, cuando ya está puesto el manjar en el estómago sin comerle, ni saber nosotros cómo se puso allí, mas entiende bien que está; aunque aquí no se entiende el manjar qué es, ni quién le puso. Acá sí; mas cómo se puso, no lo sé, que ni se vió, ni le entiende, ni jamás se había movido a desearlo, ni había venido a mi noticia a que esto podía ser.[636]

Gozan sin entender cómo gozan; está el alma abrasándose en amor, y no entiende cómo ama; conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza. Bien entiende que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearle; abrázale la voluntad sin entender cómo; mas en pudiendo entender algo, ve que no es éste bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasasen juntos, por ganarle en la tierra...

Ahora entendereis la diferencia que hay de ella a la oración mental, que es lo que queda dicho: pensar y entender qué hablamos, y con quién hablamos, y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor... es oración mental... En estas dos cosas [oración mental y vocal] podemos algo nosotros, con el favor de Dios. En la contemplación que ahora dije, ninguna cosa; Su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya, sobre nuestro natural.[637]

---

636 *Libro de la Vida* c.27 n.7.

637 *Camino de Perfección* c.25 n.2s.

Hasta el amar, si lo hace, no entiende cómo, ni qué es lo que ama ni qué querría; en fín, como quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios.[638]

Una manera de descanso siente allí el alma, que aun la cansa haber de resolgar; y las potencias tan sosegadas y quietas, que aun pensamiento, aunque sea bueno, no querría entonces admitir la voluntad, ni le admite por vía de inquirirle ni procurarle. No ha menester menear la mano, ni levantarse, digo la consideración, para nada; porque cortado y guisado, y aun comido, le da el Señor de la fruta del manzano, a que ella compara a su amado, y así dice, *que su fruto es dulce para su garganta* [Cant 2,3]. Porque aquí todo es gustar sin ningún trabajo de las potencias, y en esta sombra de la Divinidad...[639]

Consiguientemente, apenas aparece el fenómeno místico en el alma, sobre todo si es con alguna intensidad, cuando desaparece toda actividad de las potencias. Y, según sea la intensidad de la experiencia, así también será el perderse las potencias. Basta la mera presencia del fenómeno místico.

Y no es adonde se sienten acá las penas, a mi parecer, sino en lo muy hondo e íntimo del alma, adonde este rayo, que de presto pasa, todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural, lo deja hecho polvos, que por el tiempo que dura es imposible tener memoria de cosa de nuestro ser; porque en un punto ata las potencias, de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa, sino para las que le han de hacer acrecentar este dolor.[640]

...porque no parece, sino que hablando el Esposo, que está en la séptima morada, por esta manera, que no es habla formada, toda la gente que está en las otras no se osan bullir, ni sentidos, ni imaginación, ni potencias.[641]

La razón de ser irresistibles las hablas interiores, y lo mismo podríamos decir de los otros fenómenos, con tal que se presenten al alma con suficiente violencia, es que con sólo presentarse privan al alma de sus potencias, y ya éstas no pueden hacer nada en contra.

---

638 *Moradas Quintas* c.1 n.4.
639 *Conceptos del Amor de Dios* c.5 n.4.
640 *Moradas Sextas* c.11 n.2.
641 *Moradas Sextas* c.2 n.3.

Podrá ser que a las que no lleva el Señor por este camino, les parezca que podrían estas almas no escuchar estas palabras que les dicen, y, si son interiores, distraerse de manera que no se admitan... A esto respondo que es imposible... porque de tal manera el mismo espíritu que habla hace parar todos los otros pensamientos y advertir a lo que se dice, que en alguna manera me parece, y creo es así, que sería más posible no entender a una persona que hablase muy a voces a otra que oyese muy bien...[642]

Este último texto nos introduce a uno de sus más comunes pensamientos. Como esta nueva operación, que con su presencia domina el alma y suprime el uso de las potencias, está dada por Dios directamente, a Dios atribuye ella este efecto, aunque sólo sea indirectamente producido. Se siente dominada por la acción de Dios en su alma. El texto anterior continúa así:

...porque podría no advertir, y poner el pensamiento y entendimiento en otra cosa; mas en lo que tratamos no se puede hacer. No hay oídos que taparse, ni poder para pensar, sino en lo que se le dice, en ninguna manera; porque el que pudo hacer parar el sol, por petición de Josué creo era [Ios 10, 12s.], puede hacer parar las potencias y todo el interior de manera, que ve bien el alma que otro mayor Señor gobierna aquel castillo que ella, y hácela harta devoción y humildad. Así que en excusarlo no hay remedio ninguno.[643]

...por estas vías muestra Su Majestad que oye al que le habla, y le habla su grandeza, suspendiéndole el entendimiento, y atajándole el pensamiento, y tomándole, como dicen, la palabra de la boca, que aunque quiere no puede hablar, si no es con mucha pena.[644]

Y así se podrían citar otros muchos testimonios. Pero éstos bastan. Con ellos creo queda suficientemente claro que el fenómeno de la ligadura de las potencias interiores no es, como en el de las potencias inferiores, el efecto de la atención poderosamente concentrada en un punto. Es que las potencias superiores comienzan a trabajar de un modo nuevo, y este modo nuevo de obrar tiene más de pasivo que de realmente activo, y es más la acción de Dios, recibida en las potencias del alma, que la propia acción del hombre. Nos queda, pues, tratar de este influjo vital de Dios en el alma.

642 *Moradas Sextas* c.3 n.18.

643 L. c.

644 *Camino de Perfección* c.25 n.1.

Una última advertencia, antes de entrar al estudio de este nuevo asunto. La explicación psicológica del fenómeno de la ligadura reducía éste a una consecuencia de la intensificación de la atención. Esto puede explicar, según hemos dicho, la ligadura de los sentidos. Pero no vale para las potencias interiores. En efecto, la ligadura de las potencias interiores se tiene, no sólo en los momentos del éxtasis, sino habitualmente, cuando la atención no sólo no es intensa, sino que podemos decir que es nula o incipiente. Especialmente después del matrimonio espiritual, siempre que el alma entra en oración, encuentra esa imposibilidad de meditar y de producir actos concretos de virtudes al modo natural. Precisamente, en ese estado de la vida mística, el alma más familiarizada con estas comunicaciones, no se siente tan absolutamente dominada por ellas, y puede aún continuar con el uso de los sentidos. Sin embargo, no puede lo mismo con el uso de las potencias superiores. Señal clara de que la ligadura interior no depende de la intensidad de la atención.

Pero además, este fenómeno se da también en los períodos de la oración de quietud, cuando la atención, lejos de ser muy intensa, es a veces tan floja, que está el alma sujeta a muchas distracciones. La simultaneidad de las distracciones con el fenómeno de la ligadura, parece deshace la explicación psicológica, al menos para esos casos.

Por otra parte, la explicación, que hemos deducido de los datos de Santa Teresa, no sólo explica psicológicamente el fenómeno, sino que encuadra perfectamente en la psicología de la vida espiritual. Toda la vida espiritual tiende a la producción de los actos de las virtudes teologales en su perfección beatífica: visión de Dios, amor y goce beatífico de Dios. La visión, el amor y el goce inmediato de Dios producirán en los bienaventurados una perfecta ligadura de las potencias interiores: ni se puede razonar, cuando se tiene la evidencia de la intuición directa, ni hay un amor a través de abstracciones y reflexiones, cuando se posee perfecta e inmediatamente el objeto. Todos caminamos hacia ese perfecto estado de ligadura de las potencias. El desenvolvimiento pleno de la vida espiritual lo exige. ¿Qué de extraño que lo encontremos en los altos grados de la evolución espiritual en este mundo, en una forma incipiente e imperfecta?

## B. La acción directa de Dios en el alma

> ...en este tiempo... del todo se pierden todas las potencias, y a mi parecer, allí ni se puede ver, ni entender, ni oir. Está en otro poder toda, y en este tiempo, que es muy breve, no me parece la deja el Señor para nada libertad *(Libro de la Vida* c.25 n.5).

**Sumario** – 1. Influjo general, progresivo de Dios en el alma.—2. Significado de la primera, segunda, tercera y cuarta agua.—3. Dios dando vida al alma.—4. Sentido que tiene la pasividad en Santa Teresa.—5. Dios coprincipio de las operaciones del alma.—6. El alma recibe en sí pasivamente las operaciones divinas.—7. Unificación de la acción de Dios y del alma.—8. Las operaciones del entendimiento.—9. Las operaciones de la voluntad.—10. Qué es vivir la misma vida de Dios.—11.Conclusiones.

Dice Olphe- Galliard

> *La Vie écrite par elle-même,* que complètent et prolongent ses autres ouvrages, est avec les *Confessions* de saint Augustin le document le plus instructif que nous possédions sur l' action de Dieu dans l' âme.[645]

De esta intensa acción de Dios en Teresa nos toca ahora hablar. El empobrecimiento de la acción humana, en el fenómeno de la ligadura de las potencias superiores, no es, como en la contemplació budista, para caer en el vacío. No es ni siquiera un empobrecimiento antecedente, como una condición o preparación para la contemplación mística, como practicaron los quietistas, sino que es la consecuencia de la nueva vida, que invade y domina aho-

645 M. Olphe-Galliard, *Contemplation:* Dictionnaire de Spiritualité 2, 2030.

ra al alma, y anula la anterior actividad. Esta nueva vida está pasivamente recibida en el alma. Es la vida de Dios en el alma.

Fácilmente se comprenderá que con este estudio, a la vez que entramos en la parte más oscura y difícil de nuestro trabajo, tocamos también la solución definitiva del problema que estamos tratando. Este influjo de Dios en el alma será el que señale la unión del alma con Dios y, por consiguiente, el modo de su inhabitación.

Deificación, unión de Dios con el alma, inhabitación, son términos que vienen a confundirse en una misma realidad, considerada desde diversos puntos de vista. Toda esta vasta materia, que comenzamos ahora a tratar, se reduce toda a un solo problema. Y aun creo que, en la diversas subdivisiones de esta parte de nuestro trabajo, apenas habrá progreso verdadero en la realidad objetiva de lo que vamos tratando, aunque sí habrá progreso en el modo de expresar más claramente el contenido de la experiencia mística, y metodológicamente conviene que procedamos de lo más indeterminado a lo más definido, o a lo que nos suministra más elementos concretos para la solución de nuestro estudio.

Vamos, pues, a distinguir tres etapas: la existencia de una acción de Dios directa en el alma, que la domina y la rige como a cosa suya. Estudiando más íntimamente este influjo, veremos que es una actualización por el acto increado, de las potencias humanas. Y, por último, comprobaremos que esto no es más que lo que los místicos y en especial Santa Teresa han llamado unión con Dios, en su sentido más perfecto, o transformación en Dios, o vivir la vida de Dios.

### 1. Influjo general, progresivo de Dios en el alma

En sustitución de esa actividad del alma, que se desvanece con la ligadura de las potencias interiores, se da ahora en la misma una nueva vida, como influjo dominante de Dios.

Queda perfectamente descrito este influjo creciente de Dios en el alma, con la disminución así mismo creciente de la actividad humana, en la comparación de las cuatro aguas, con que se riega el jardín del alma, que son cuatro grados de oración, cuatro etapas en el progreso de la vida interior.

El solo recorrerlas puede dar gran luz en lo que ahora queremos decir. Aunque la misma doctrina se da en las *Moradas* y en el *Ca-*

*mino de Perfección,* pero más concisamente la encontramos en la *Autobiografía.* Vamos a seguir la exposición que en ella hace Teresa, completando la doctrina con referencias a otras obras de ella, en los puntos en que sea necesario. Comienza en la *Autobiografía* a partir del capítulo once.

La alegoría es muy conocida. El alma es un huerto o jardín y, para que se produzcan abundantes flores y frutos, se riega con cuatro diversas clases de agua.

### 2. Significado de la primera, segunda, tercera y cuarta agua

*La primera agua* se saca del pozo,

> ...que es muy a su trabajo, como tengo dicho, que han de cansarse en recoger los sentidos...[646]

Aquí viene todo el trabajo personal del meditar, ayudándose de las potencias:

> ...este obrar con el entendimiento, entendido va que es el sacar agua del pozo.[647]

Lo compara igualmente al esfuerzo del cavar:

> ...harta merced nos hace en querer que queramos cavar en su huerto...[648]

La materia es muy conocida, comprende todo lo que

> ...podemos adquirir nosotros...[649]

Al comenzar el capítulo doce resume así:

> Lo que he pretendido dar a entender en este capítulo pasado... es decir hasta lo que podemos nosotros adquirir, y cómo en esta primera devoción podemos nosotros ayudarnos algo...[650]

---

646 *Libro de la Vida* c.11 n.9.
647 *O. c.* c.11 n.10.
648 *O. c.* c.11 n.12.
649 *O. c.* c.11 n.9. Cf. c.12 n.1.
650 *O. c.* c.12 n.1.

Conviene notar, desde un principio, que en esta creciente actividad de Dios y pasividad del alma, no se trata de la ayuda normal de la gracia para toda buena obra. Esa tiene que darse siempre, lo mismo en la primera que en la última agua. Ella se esfuerza en hacerlo notar, precisamente en esta primera agua, donde, por resaltar más el esfuerzo personal, hay más peligro de olvidarse de la ayuda de Dios:

> Hasta aquí podemos adquirir nosotros, entiéndese con el favor de Dios, que sin éste ya se sabe no podemos tener un buen pensamiento.[651]

> Otro tiempo traía yo delante muchas veces lo que dice San Pablo, que todo se puede en Dios [Phil 4, 13]; en mí bien entendía no podía nada. Esto me aprovechó mucho, y lo que dice San Agustín: *Dame, Señor, lo que me mandas, y manda lo que quisieres* [*Confesiones* l.10 c.29 n.40: ML 32, 796].[652]

De forma que, supuesto el auxilio ordinario de Dios, sin el cual no podemos hacer nada en la vida espiritual, el alma tiene que esforzarse en esta primera agua, y regar, y cavar con sus brazos este huerto. Este es el estadio anterior a la vida mística.

*La segunda agua* se caracteriza por

> ...más agua y a menos trabajo...,[653]

de modo que puede el hortelano

> ...descansar sin estar continuo trabajando.[654]

Es lo que por otras palabras se conoce por oración de quietud. Caracteriza este grado de oración, no precisamente la parte intelecntual, sino la volitiva. Aquí no se pierden las potencias ni se duermen .El entendimiento y la memoria van trabajando por su cuenta, para ayudar la voluntad.

> ...el entendimiento obra aquí muy paso a paso, y saca muy mucha más agua que no sacaba del pozo...[655]

Este agua es

---

651 *Libro de la Vida* c.11 n.9.
652 *O. c.* c.13 n.3.
653 *O. c.* c.14 n.1.
654 L. c.
655 *O. c.* c.14 n.4.

...lágrimas que Dios aquí da...[656]

Aunque se sienten, no se procuran.

...todo esto que pasa aquí es con grandísimo consuelo, y con tan poco trabajo, que no cansa la oración, aunque dure mucho...[657]

Este trabajo del alma es mucho más suave que en la oración anterior. Con esta simplificación de la obra del alma viene una intensificación en la obra de Dios. En el *Camino de Perfección* la describe así:

Cuando un alma comienza... [Dios] no se da a conocer hasta que va ensanchándola poco a poco, conforme a lo que más ha menester, para lo que ha de poner en ella. Por eso digo que trae consigo la libertad [cuando Dios viene al alma], pues tiene el poder de hacer grande este palacio todo él. El punto está en que se le demos por suyo con toda determinación, y le desembaracemos, para que pueda poner y quitar como en cosa propia.[658]

En realidad, el trabajo de Dios en el alma, en este estadio, es una intensificación del amor del alma. Dentro de ese descanso o casi inactividad del entendimiento y de la memoria

...sola la voluntad se ocupa, de manera que, sin saber cómo, se cautiva; sólo da consentimiento para que la encarcele Dios...[659]

...comienza Su Majestad a comunicarse a esta alma...[660]

Y este comunicarse es un obrar Dios directamente en la voluntad:

¡Oh Jesús y Señor mío, qué nos vale aquí vuestro amor!, porque éste tiene al nuestro tan atado, que no deja libertad para amar en aquel punto a otra cosa sino a Vos.[661]

Más claramente expone la naturaleza de esta acción y de este

656 L. c.
657 L. c.
658 *Camino de Perfección* c.28 n.12.
659 *Libro de la Vida* c 14 n.2.
660 *O. c.* c.14 n.5.
661 *O. c.* c.14 n.2.

amor de Dios, que obra en el alma, al resumir, como en una definición, lo que es esta oración:

> Es, pues, esta oración una centellica, que comienza el Señor a encender en el alma, del verdadero amor suyo, y quiere que el alma vaya entendiendo, qué cosa es este amor con regalo.[662]

Pero, lo que más importa es ver lo que hay aquí de trabajo del alma o de obra positiva de Dios. Así como, en la oración anterior, se esforzaba por hacer resaltar el trabajo que el alma ha de ir poniendo, siempre con la gracia de Dios, así aquí todo es repetirnos que el alma no puede nada y tiene que esperar todo esto de la mano de Dios:

> ...no lo puede tornar a cobrar [ese amor que Dios enciende en ella y el contento que lo acompaña], ni sabe cómo; porque, si se hace pedazos a penitencias y oración, y todas las demás cosas, si el Señor no lo quiere dar, aprovecha poco.[663]

Es lo que ella llama comunmente sobrenatural, no en el sentido estrictamente teológico de la palabra, sino en el sentido de intervención directa de Dios, fuera del curso natural y ordinario.

> Aquí se comienza a recoger el alma, toca ya aquí cosa sobrenatural, porque en ninguna manera ella puede ganar aquello por diligencias que haga.[664]

En resumen, la actividad del alma se ha disminuído, no sólo en las dos potencias del entendimiento y memoria, sino más particularmente en la voluntad, donde el alma recibe pasivamente el influjo de Dios.

*La tercera agua:* El agua, es decir, la gracia o intervención de Dios en el alma, que antes se daba poco a poco, como el agua de un pozo o de una noria, escasa, y procurada con el trabajo personal, se ha convertido aquí en un río o arroyo, que riega mucho más abundantemente y con mucho menos trabajo. Según la comparación, el único trabajo personal aquí es

> ...el encaminar el agua.[665]

---

662 *Libro de la Vida* c.15 n.4.
663 *O. c.* c.14 n.5.
664 *O. c.* c.14 n.2.
665 *O. c.* c.16 n.1.

Desde este grado, la actuación de Dios en el alma comienza a ser dominante, arrolladora.

> Quiere el Señor aquí ayudar al hortelano, de manera que casi El es el hortelano y el que lo hace todo.[666]

Este pequeño trabajo de encaminar el agua supone en la realidad que no se pierden del todo las potencias, y que por tanto tienen alguna actividad personal y consciente. Porque, aunque esta oración es

> ...un sueño de las potencias,[667]

éstas, sin embargo,

> ...ni del todo se pierden, ni entienden cómo obran.[668]

Esta clase de oración la experimentó largamente la Santa por el espacio de cinco o seis años con mucha frecuencia. Reflexionando sobre ella y sobre la actuación de las potencias, comparándola con la oración anterior, dice:

> Bien entendía que no era del todo unión de todas las potencias, y que era más que la pasada, muy claro; mas yo confieso que no podía determinar ni entender, cómo era esta diferencia... Bien entendía que era Dios, mas no podía entender cómo obraba aquí; porque, en hecho de verdad, están casi del todo unidas las potencias, mas no tan engolfadas que no obren.[669]

Recordemos que, al tratar de la ligadura de las potencias, dijimos que potencias unidas es en lenguaje de la Santa, potencias que conscientemente han perdido toda actividad y conciencia de sí mismas. Consiguientemente, pierden todo dominio de sí mismas. No son ellas ya las que se gobiernan libremente por sí, sino que son directamente regidas y gobernadas por Dios. Aquí, aún no han llegado a este estado perfectamente; conservan todavía algo de conciencia y muy limitado dominio de sí mismas.

> ...no parece se osa bullir ninguna, ni la podemos hacer menear, si con

---

666 L. c.
667 L. c.
668 L. c.
669 *O. c.* c.16 n.2.

mucho estudio no quisiésemos divertirnos, y aun no me parece que del todo se podría entonces hacer. Háblanse aquí muchas palabras en alabanza de Dios, sin concierto, si el mismo Señor no las concierta; al menos el entendimiento no vale aquí nada.[670]

Su actuación es casi una completa pasividad, bajo la acción directa de Dios. Tanto, que produce esto una gran humildad en el alma,

...porque ve más claro que poco ni mucho hizo, sino consentir que la hiciese el Señor mercedes y abrazarlas la voluntad.[671]

Por otra parte, la acción de Dios se muestra aquí absorbente. En el aspecto negativo, toma Dios como trabajo propio no dejar que el alma se desvíe y librarla de todo lo que la puede dañar.[672] El aspecto positivo de esa acción de Dios es mucho más rico:

...me saca el Señor de mí; ni creo soy yo la que hablo desde esta mañana que comulgué. Parece que sueño lo que veo, y no querría ver sino enfermos de este mal que estoy yo ahora.[673]

Un caso concreto de esta acción de Dios, en este grado de oración, son las hablas interiores, de que antes tratamos. En ellas aparece claramente esa acción dominante de Dios, a la que el alma no puede resistir, aunque quiera. Quizás estas hablas haya que referirlas principalmente a las *Moradas Sextas*, y por consiguiente a la cuarta agua; en todo caso también se pueden dar en las *Moradas Quintas*.[674]

En conclusión, escribe de este agua la Santa:

Razonablemente está dicho de este modo de oración, y lo que ha de hacer el alma, o por mejor decir, hace Dios en ella, que es el que toma ya el oficio de hortelano, y quiere que ella huelgue. Sólo consiente la voluntad en aquellas mercedes que goza, y se ha de ofrecer a todo lo que en ella quisiere hacer la verdadera sabiduría...

Sólo me parece está como espantada de ver cómo el Señor hace tan buen hortelano, y no quiere que tome él trabajo ninguno, sino que se

670 *Libro de la Vida* c.16 n.3.
671 *O. c.* c.17 n.3.
672 *Camino de Perfección* c.19 n.7.
673 *Libro de la Vida* c.16 n.6.
674 *O. c.* c.25 n.1.

deleite en comenzar a oler las flores. Que en una llegada de éstas, por poco que dure, como es tal el hortelano, en fin criador del agua, dala sin medida; y lo que la pobre alma con trabajo por ventura de veinte años de cansar el entendimiento no ha podido acaudalar, hácelo este hortelano celestial en un punto, y crece la fruta y madúrala de manera que se puede sustentar de su huerto, queriéndolo el Señor.[675]

Aquí quedan descritas, no sólo las abundantes gracias de consolaciones y amor infuso que Dios comunica al alma en un momento, sino lo que es más de notar, el repentino crecimiento de las virtudes, que en un punto maduran en el alma. Llegamos, pues, en este grado de oración, a un estado casi completo de pasividad, en que la actividad del alma se reduce a un mínimo, quizás sólo a consentir con la voluntad que Dios obre en ella, y, por el contrario, la actividad de Dios se muestra dominando todas las actividades del alma.

*La cuarta agua:*

En toda la oración y modos de ella, que queda dicho, alguna cosa trabaja el hortelano; aunque en estas postreras va el trabajo acompañado de tanta gloria y consuelo del alma, que jamás querría salir de él; y así no se siente por trabajo, sino por gloria. Acá [en la cuarta agua] no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza.[676]

Es decir, que aun en la tercera agua quedaba algo de actividad espontánea del alma. En la cuarta agua, que es

...con llover mucho... riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro...[677]

Podíamos decir que entramos en una perfecta pasividad. Es Dios el que ahora lo hace todo en el alma:

...estando en ellas [bajo el influjo de estas gracias], ya he dicho que no hay poder hacer nada...[678]

Aquí faltan todas las potencias, y se suspenden de manera, que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran. Si estaba pensando en un paso [de la Pasión], así se pierde de la memoria, como si

675 *O. c.* c.17 n.1s.
676 *O. c.* c.18 n.1.
677 *O. c.* c.11 n.7.
678 *O. c.* c.18 n.4.

> nunca la hubiera habido de él. Si lee, en lo que leía no hay acuerdo ni parar; si rezar, tampoco. Así que, a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas, ya no puede más bullir. La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende; porque, como digo, no se entiende: yo no acabo de entender esto.[679]

Esta pasividad es una ligadura completa de las potencias, en la que únicamente parece estar ocupada la voluntad, y esto de modo que ella misma no se entiende. Aun aquí parece ser que esto es sin consentimiento de la voluntad, de modo que, aun eso que quedaba de libre actividad en las aguas anteriores, desaparece aquí.[680]

La actividad de Dios, por otra parte, es de tal modo dominante que El toma posesión del alma, y obra con ella como con cosa suya:

> Es alma suya; es el que la tiene ya a cargo, y así le luce; porque parece asistentemente la está siempre guardando, para que no le ofenda, y favoreciendo y despertando, para que le sirva. En llegando mi alma a que Dios la hiciera esta tan gran merced, cesaron mis males, y me dió el Señor fortaleza para salir de ellos...[681]

Este dominio absoluto de Dios se extiende lo mismo al alma que al cuerpo, sin que la persona pueda resistir nada.[682]

> Está en otro poder toda, y en este tiempo, que es muy breve, no me parece la deja el Señor para nada libertad.[683]

En particular siente esta acción de Dios en la voluntad, en donde está ahora Dios como trabajando y amando en ella. Al menos, el alma siente en su interior unas aspiraciones de la voluntad, que reconoce ser Dios y por las que ve cómo Dios ahora está dando vida a su alma.[684]

Siente el alma unos ímpetus o impulsos, que no son sino unas violentas llamaradas de amor, que proceden, según ella, de Dios,

---

679 *Libro de la Vida* c.18 n.14.
680 *O. c.* c.19 n.2.
681 *O. c.* c.21 n.10.
682 *O. c.* c.20 n.7; c.21 n.9.
683 *O. c.* c.25 n.5.
684 *Séptimas Moradas* c.2 n.6.

que está en el centro del alma, sin que la misma alma haga nada para producirlas.[685]

Podríamos continuar citando estos influjos directos de Dios en el alma, pero, como en todo lo que hemos de decir, haremos continua referencia a esto mismo, no es necesario. Con lo dicho, creo queda suficientemente probado este influjo creciente en el alma de la acción de Dios, conforme se va avanzando en la vida mística.

Es un influjo además que se extiende a todo el hombre, indirectamente, como indicamos en la ligadura de los sentidos, y directamente a toda la vida interior del alma. Influye en la vida afectiva, comunicado por los consuelos espirituales inefables o por los sufrimientos místicos, que serían capaces de quitarle la vida.[686] Influye en las potencias, recogiéndolas y haciéndolas parar en sus propias actividades.[687] Influye poderosamente en el alma alimentándola, sustentándola, fortaleciéndola.[688] Influye directamente en el entendimiento, comunicándole una sabiduría infusa.[689] Influye en la voluntad con un amor también infuso.[690]

Esta operación de Dios, producida directamente en el alma, no se puede confundir con la operación ordinaria de Dios por medio de la gracia, aunque al fin hay que decir que también ésta es una gracia, pero de un orden especial. Es una operación inefable de Dios, que se siente salir de la misma fuente de todo consuelo y paz, que es Dios.[691]

El carácter extraordinario e inefable de esta operación le hace a Teresa buscar toda una serie de comparaciones, para darse a entender. Y lo que más nos dejan entrever estas comparaciones, es que se trata de una operación muy particular, del todo distinta del modo ordinario de obrar de la gracia en nosotros, y que supone una acción directa de Dios en las potencias. Porque, aunque todas las comparaciones que ella usa pudieran perfectamente entenderse del modo ordinario de obrar de Dios en las almas, en Teresa tienen un sentido distinto. En el sentido ascético, servirían simplemente

---

685 *Séptimas Moradas* c.3 n.8. *Libro de la Vida* c.17 n.7.

686 *Cuartas Moradas* c.2 n.4. *Moradas Quintas* c.1 n.5 y en otros pasajes.

687 *Cuartas Moradas* c.3 n.3. 18; c.11 n.2.

688 *Séptimas Moradas* c.2 n.6s; c.4 n.10s.

689 *Moradas Quintas* c.1 n.9. *Moradas Sextas* c.3 n.18.; c.11 n.2. *Camino de Perfección* c 19 n.7. *Libro de la Vida* c.27 n.7s.; c.38 n.4s.

690 *Moradas Sextas* c.2 n.2-5; c.4 n.3; c.11 n.2. *Séptimas Moradas* c.3. n.8s. *Libro de la Vida* c.20 n.3s.

691 *Cuartas Moradas* c.2 n.4.

para dar a entender que Dios obra en el alma, o que todo lo bueno que en el alma hay tiene su origen en El. En el modo de hablar y en el contexto de Teresa, quieren dar a entender más directamente el modo mismo de esa acción y comunicación divina. Se trata en ella de expresar una experiencia, que es por tanto un modo de sentir, un modo de recibir. Las comparaciones toman entonces un valor distinto: tienden más a explicarnos el modo de la acción, que no la existencia o realidad de ella.

Las comparaciones del sol, que con sus rayos desde el centro del alma está iluminando, o la de la fuente, que desde su mismo origen, en el centro del alma[692] la inunda con sus aguas. La comparación de la centella, desprendida del mismo fuego, que es Dios, y que abrasa el alma, o de la saeta de fuego o rayo, por los que entiende el mismo amor de Dios,[693] están queriendo significar una acción de Dios por sí mismo, no por medio de otra cosa criada. Lo mismo se puede decir de la comparación de la sombra o nube por la que entiende a la Santísima Trinidad, y cuando se encuentra envuelta en ella, es cuando siente el alma ese rocío o influjo,[694] que es la acción de Dios en ella. Las comparaciones del gusano que se transforma en mariposa, o del niño, que sin saberlo va creciendo alimentado por su madre,[695] describen la transformación repentina o lenta del alma, sin que ella ponga esfuerzo ninguno, sino pasivamente. La misma idea de pasividad va envuelta en las comparaciones del fruto cortado, guisado y aun comido, que se le da, o la de los pechos divinos que la alimentan, o del vino de la bodega.[696]

### 3 Dios dando vida al alma

Hemos tratado de exponer cómo se trata de una acción de Dios directa en el alma, que se recibe en ella pasivamente. ¿Qué sentido tiene este recibirse pasivamente en el alma? ¿Es realmente pasiva, totalmente pasiva la actitud del alma? Es un problema que nos queda por resolver. Tratándose, en todos los ejemplos aducidos, de operaciones vitales, inmanentes del alma, ¿qué sentido puede tener

---

692 *Moradas Primeras* c.2 n. 8. 14. *Cuartas Moradas* c.2 n.4.
693 *Moradas Sextas* c.2 n.4s; c.4 n.3; c.11 n.2. *Séptimas Moradas* c.2 n.6s.
694 *Conceptos del Amor de Dios* c.5 n.5.
695 *O. c.* c.4 n.2ss. *Moradas Quintas* c.2 n.7.
696 *Séptimas Moradas* c.2 n.6s; c.4 n.10s. *Conceptos del Amor de Dios* c.5 n.4.

decir que una acción vital está producida por otra persona distinta de la misma que la recibe?

Si la acción ha de ser vital, tendrá que ser hecha por la misma potencia que la recibe. Pero, sin embargo, el alma se siente pasiva y experimenta ser Dios el que obra en ella.

Con este problema ante los ojos, vamos a estudiar un nuevo tipo de acciones que aparecen en las experiencias de Santa Teresa, y que espero nos van a dar la solución última a todos los problemas tocados en este estudio.

### 4. Sentido que tiene la pasividad en Santa Teresa

En los seres intelectuales, la completa pasividad supondría una completa inconsciencia. Si el alma entiende, ama o goza, esto tiene que ser necesariamente por una operación suya. En este sentido, no se puede dar perfecta pasividad en el alma.

Pero las potencias no son conscientes en cuanto obran, en cuanto principio activo, sino en cuanto principio pasivo, en cuanto reciben en sí mismas el acto. La pasividad no se puede, por tanto, dar, en el sentido de que no haya en el alma una operación vital, por la que tenga conciencia de sus actos y por la que, al recibirlos en sí, los haya producido también activamente. Una acción inmanente, vital, no se puede concebir, sin que sea en algún modo producida por el mismo sujeto, que la recibe, que la siente.

Sin embargo, en el proceso de toda nuestra vida psicológica, sea cualquiera la explicación que le demos, el alma tiene activamente que trabajar hasta producir el mismo acto de entender, de amar o de gozar. La razón de esto es que tenemos que hacernos presentes las cosas, y hacerlas además inteligibles, porque todo nuestro conocimiento intelectual es a través de conceptos inteligibles.

Hay, por tanto, todo un proceso preparatorio de nuestro acto de entender, y lo mismo se diga de los demás actos espirituales, que nos hace reflejamente conscientes de nuestra actividad, en todas nuestras operaciones intelectuales.

Pasemos de este modo de obrar, en que somos totalmente activos, a lo que sabemos de la visión beatífica. El objeto perfectamente inteligible por sí mismo se nos presenta inmediatamente en el alma. Todo el esfuerzo de preparación, hasta hacernos presente

el objeto en forma inteligible, ha desaparecido. El objeto está presente en la potencia misma y es por sí infinitamente inteligible.

En el caso anterior, nuestra potencia quedaba actuada por una forma inteligible, producto de nuestra actividad interior, que la ha elaborado bajo el influjo del mismo objeto. Al recibir esa forma, recibimos algo nuestro, que nosotros mismos hemos producido. No tenemos por tanto conciencia de pasividad sino de actividad.

En el segundo caso, nuestra potencia está actuada por el mismo objeto en sí mismo, sin que nosotros hayamos hecho nada, ni para traerlo y hacérnoslo presente, ni para hacérnoslo inteligible. En el primer caso, es la forma inteligible la que se elabora, para que pueda actuar la potencia. En el segundo, es la potencia la que, por una acción de Dios, se dispone para recibir la forma inteligible ya existente, subsistente por sí misma.

En el primer caso, tenemos la conciencia de nuestra actividad. En el segundo, la conciencia contraria de nuestra pasividad.

Examinemos ahora los textos en que Santa Teresa habla de la pasividad, para descubrir en qué sentido habla ella.

Lo primero que salta a la vista, en todos los textos de la Santa, con una simple lectura, es que esta pasividad no supone en manera alguna un estado de inconsciencia del alma, de una falta total de operaciones, como se puede encontrar en el trance psicológico, o como puede ser la meta de un misticismo no cristiano. El misticismo cristiano y, muy particularmente, el realista de Santa Teresa, supone, por el contrario, que esos momentos de pasividad interior señalan los puntos culminantes de la experiencia mística, y son al mismo tiempo los momentos de más intensa y rica vida espiritual.

Basta para esto con recordar que lo más intenso del gozo y del sufrimiento místico, en los ímpetus y en la herida de amor, se dan, según ella, en una completa pasividad del alma. Que la unión más perfecta con Dios supone una pérdida total de las potencias, que las ilustraciones de Dios en las visiones intelectuales y las hablas y ese imprimir Dios de un modo secreto la sabiduría en el alma, sólo tienen lugar, cuando el alma está boba del todo, en la inactividad o en el sueño de las potencias.

Pensando estaba Santa Teresa qué es lo que el alma hace en estos momentos, en que se pierde totalmente a su vida natural, y cómo podría ella explicarlo, cuando, acabando de recibir la sagrada Comunión, entendió del Señor estas palabras, respuesta a su pregunta interior:

> Deshácese toda, hija, para ponerse más en mí: ya no es ella la que vive, sino Yo: como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo.[697]

Las palabras son ciertamente un poco enigmáticas. Ella lo debió de comprender así, cuando lo escribió, y que explicaba una cosa oscura por otra más oscura, y se apresura a escusarse:

> Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro, lo que allí pasa.[698]

Pero con ser oscuro, creo que puede dar luz para lo que estamos explicando: el problema es precisamente el que nosotros buscamos: ¿qué hace el alma en estos momentos, en que parece estar perdida del todo? Y la respuesta es doble. Una parte negativa: se deshace a sí misma: es la pasividad: cesa totalmente de obrar, muere, como dicen frecuentemente los místicos. Pero esto es para dar lugar a otra vida: la vida de Cristo en el alma: evidentemente mucho más rica, mucho más perfecta. Ahora bien, esta vida es algo muy misterioso: es a la vez un obrar ella: es un entender:

> ...entendiendo...

y un no obrar ella:

> ...como no puede comprender lo que entiende, es un no entender...[699]

En estas dos frases enigmáticas, me parece está encerrado mucho del misterio de esto que estamos ahora explicando: el misterio de esas dos vidas y de esa muerte o pasividad del alma. Es una vida que supera con mucho todas las posibilidades del alma, que no es suya, que le es comunicada por Dios, y por eso dice que no la entiende: Dios vive en ella: ahí tenemos la completa pasividad del alma. Pero, por otra parte, esa vida le es comunicada, lo que quiere decir que en cierto sentido ella la vive, es suya, es consciente de esa vida. Más adelante volveremos a tocar este problema. Ahora quede claro solamente que la pasividad del alma no es una pasivi-

---

697 *Libro de la Vida* c.18 n.14. Pensamientos paralelos encontramos en San Juan de la Cruz. «Mas tú, ¡oh divina vida!, nunca matas sino para dar vida... Llagásteme para sanarme, ¡oh divina mano!, y mataste en mí lo que me tenía muerta, sin la vida de Dios, en que ahora me veo vivir» (*Llama de Amor Viva* canc. 2 vers. 3 n.16: *Vida y Obras...* p.1208).

698 *Libro de la Vida* c,18 n.14.

699 L. c.

dad completa, sido una pasividad respecto a lo que el alma puede por sus potencias naturales.[700]

La pasividad no es, por tanto, un vacío total. El vacío está únicamente, en que los fenómenos de la experiencia mística se presentan al alma, sin proceso ninguno de preparación. De una manera, diríamos, repentina y aun violenta. Fué ésta una experiencia que mucho le llamó la atención. La contrastaba ella con su trabajo ordinario psicológico, en que tanta parte tiene la reflexión y la deducción, para llegar a resultados mucho más pobres, y entonces saltaba inmediatamente a la vista, como una experiencia comunicada por Dios, y en la que ella se sentía totalmente pasiva. No podía tener conciencia ninguna de su actividad, por la doble razón de sobrevenir la experiencia sin preparación racional ninguna que la justifique, ni en cuanto a su contenido, ni en cuanto a su origen psicológico; y ser además esta experiencia muy superior a las fuerzas psicológicas, de forma que no sólo no puede ella en manera alguna reproducir el fenómeno, sino que ni siquiera puede perfectamente comprenderlo, cuando lo tiene. La primera razón no es simplemente un corte psicológico, un salto, que podría perfectamente explicarse por el trabajo secreto del subconsciente, y producir sólo una falsa impresión de inactividad. Es algo distinto, porque se da, no sólo en el momento de la aparición del fenómeno, sino que esa experiencia de inactividad continúa durante todo el proceso. En

700 *Moradas Sextas* c.4 n.3. De manera mucho más clara y más enérgica expresa esta actividad divina, que se apodera del alma, junto con la pasividad, San Juan de la Cruz.

«Esta *llama de amor* es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, al cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego que la tiene consumida y transformada en suave amor, sino como fuego que, demás de eso, arde en ella y echa llama, como dije. Y aquella llama, cada vez que llamea, baña al alma en gloria, y la refresca en temple de vida divina.

Y ésta es la operación del Espíritu Santo en el alma transformada en amor, que los actos que hace interiores es llamear, que son inflamaciones de amor, en que, unida la voluntad del alma, ama subidísimamente, hecha un amor con aquella llama.

Y así, estos actos de amor del alma son preciosísimos, y merece más en uno y vale más que cuanto había hecho toda su vida sin esta transformación, por más que ello fuese.

Y la diferencia que hay entre el hábito y el acto, hay entre la transformación del amor y la llama de amor, que es la que hay entre el madero inflamado y la llama de él, que la llama es efecto del fuego que allí está.

De donde, el alma, que está en este estado de transformación de amor, podemos decir que es su ordinario *hábito*, y es como el madero, que siempre está embestido en fuego; y los actos de esta alma son la llama que nace del fuego del amor, que tan vehementemente sale cuanto es más intenso el fuego de la unión, en la cual llama se unen y suben los actos de la voluntad, arrebatada y absorta en la llama del Espíritu Santo, que es como el ángel que subió a Dios en la llama del sacrificio de Manué (Iud 13, 20).

Y así, en este estado no puede el alma hacer actos; que el Espíritu Santo los hace todos y la mueve a ellos; y por eso todos los actos de ella son divinos, pues es hecha y movida por Dios.

De donde al alma le parece que cada vez que llamea esta llama, haciéndola amar con sabor y temple divino, le está dando vida eterna, pues la levanta a operación de Dios en Dios» (*Llama de Amor Viva* canc. 1 vers. 1 n.3s: *Vida y Obras...* p.1183s).

los trabajos secretos del subconsciente, la pasividad se puede experimentar sólo en el momento de aparecer el fenómeno, como, cuando por una repentina iluminación se comprende la solución de un problema, porque desde ese punto la solución se elabora conscientemente por la actividad propia. Aquí no es así.

La segunda razón, la impotencia del alma, para producir estos fenómenos, es de importancia, porque en la mente de la Santa no se trata aquí de una impotencia, proveniente de la supernaturalidad de la experiencia, sino de una impotencia de orden psicológico. No se trata de que, sin el auxilio de la gracia, no podamos nada en el orden sobrenatural, es además que aun la realidad del acto ontológicamente es superior a las fuerzas y a la actividad normal del alma. Esta experiencia naturalmente refuerza y prueba mucho más definitivamente a Teresa que su actitud en estas gracias es pasiva.

La inactividad no sólo en el momento de la aparición del fenómeno, sino durante todo el proceso de la experiencia, queda gráficamente ilustrada con la comparación del niño a los pechos de la madre.[701]

Pero todavía hay una más perfecta conciencia de inactividad. El niño al menos tiene el trabajo de tragar

> ...la leche que Su Majestad le pone en la boca...[702]

Hay ocasiones en que ni aun esto hace:

> En esto se diferencia esta oración [oración de quietud, del comienzo de unión], de cuando está toda el alma unida con Dios, porque entonces aun sólo este tragar el mantenimiento no hace; dentro de sí, sin entender cómo, le pone el Señor.[703]

> ...mas éstas que son [las veces que es verdadera contemplación] digo que no obramos nosotros nada, ni hacemos nada: todo parece obra del Señor. Es como, cuando ya está puesto el manjar en el estómago sin comerle, ni saber nosotros cómo se puso allí, mas entiende bien que está; aunque aquí no se entiende el manjar, qué es, ni quién le puso. Acá sí; mas cómo se puso no lo sé, que ni se vió, ni le entiende, ni jamás se había movido a desearlo, ni había venido a mi noticia a que esto podía ser...

701 *Camino de Perfección* c.31 n.9.

702 L. c.

703 *O. c.* c.31 n.10.

Acá ninguna cosa [hace el alma], que aun esto poco, que es sólo escuchar, que hacía en lo pasado, se le quita. Todo lo halla guisado y comido; no hay más que hacer de gozar.[704]

Los testimonios son suficientemente claros por sí mismos, y dejan clara la primera razón de la experiencia de pasividad.

Como confirmación de la segunda razón de pasividad, que hemos apuntado, bastaría recordar la insistencia con que la Santa afirma que todos estos fenómenos son sobrenaturales. Y ya probamos en la introducción de este estudio, que la palabra sobrenatural hay que tomarla, en la mayor parte de los casos, en un sentido psicológico, no teológico. Añadamos sólo un testimonio explícito:

Todo su entendimiento se querría emplear en entender algo de lo que siente, y, como no llegan sus fuerzas a esto, quédase espantado, de manera que, si no se pierde del todo, no menea pie ni mano, como acá decimos de una persona, que está tan desmayada, que nos parece está muerta.[705]

Complemento de la conciencia de su inactividad es la conciencia íntima de que se encuentra en poder de otro, bajo la inmediata acción de Dios en ella. Esto lo hemos ya visto confirmado con numerosos pasajes. En ella era tan íntima esa persuación, que casi la única condición que pone para que Dios se comunique al alma, es que el alma en realidad sepa dejarse totalmente en las manos de Dios, para que El pueda obrar en ella a su voluntad.[706]

Lo que hasta aquí hemos dicho se refiere principalmente a la preparación psicológica del acto, en la que aparece una completa pasividad en el alma. Pasemos ahora a estudiar el acto en sí mismo, y veamos si en el mismo acto se puede descubrir también alguna pasividad. Y primero, cuanto al objeto del acto. En los capítulos que dedicamos al estudio de los sentidos espirituales, intentamos demostrar que el objeto, término de la actividad de esos sentidos, era Dios mismo. Vimos cómo toda la mística gravita sobre el fundamento de la percepción inmediata de Dios, en cuanto presente por sí mismo al alma, como objeto inteligible y fruíble.

---

704 *Libro de la Vida* c.27 n.7s.

705 *Moradas Quintas* c.1 n.4.

706 *Libro de la Vida* c.25 n.5.

Dios por sí mismo es infinitamente inteligible y fruíble y por sí mismo se encuentra presente en el alma. Este objeto, en cuanto a su inteligibilidad y en cuanto a su presencia, es totalmente independiente del alma. En el objeto de la percepción de nuestros sentidos espirituales el alma no pone absolutamente nada. Ni en cuanto al objeto mismo, que no es obra de nuestra inteligencia o fantasía, sino transcendente y totalmente independiente de nosotros, ni en cuanto al modo cómo se presenta, porque ni en su inteligibilidad, ni en su presencia hemos puesto tampoco nada. Hay, pues, un abismo entre este objeto de nuestros sentidos espirituales, y el de nuestra vida interior ordinaria. Y precisamente ese abismo está en la inactividad o pasividad del alma con respecto a su objeto.

Sólo se le acerca en este sentido la percepción que tenemos del propio yo, concomitante en los actos internos de nuestra vida psicológica. Y en esto no es necesario insistir, después de todo lo dicho, cuando tratamos de los sentidos espirituales.

Nos queda, por último, examinar si el acto mismo se puede decir que es en alguna manera recibido pasivamente en el alma.

Entramos en lo más misterioso y secreto de la unión del alma con Dios, en donde todos los místicos encuentran las mayores dificultades de expresión y las aparentes contradicciones. Es un punto éste, en que la Santa se confiesa vencida, impotente, incapaz de dar a entender lo que esto es.

> Pues esta alma ¿qué hace en este tiempo? [en que se encuentra unida con Dios en el amor]. Esto es lo que no se puede entender, ni saber más de lo que dice la Esposa: *Ordenó en mi la caridad* [Cant 2,4]... debe de haber juntado el amor de esta alma a Sí de manera, que no lo merece entender el entendimiento...[707]

Sin embargo, al intentar reproducir las experiencias que en su alma siente nos proporciona datos interesantes, para la solución de este oscuro problema. Por todo ello, como podremos apreciar en la discusión que sigue, creo que hay que afirmar que, en alguna manera, el mismo acto nuestro es obra también de Dios. Santa Teresa se esfuerza en declarar esto con algunas comparaciones, no todas igualmente felices, algunas originales, otras tomadas o sugeridas por la Sagrada Escritura o por otras de sus lecturas. Como toda comparación, no se pueden tomar en un sentido literal.

707 *Conceptos del Amor de Dios* c.6 n.11.

Tampoco se les puede dar valor real a todos los detalles. Pero en esto puede también haber fácilmente un engaño. Toda comparación tiene por lo menos un punto por el cual se escoge, en el que consiste su fuerza, y aunque a los demás detalles no se les dé valor real, a este punto sí hay que dárselo. No, por tratarse de comparaciones, hemos de despreciarlas o suponer que no contienen ningún dato de interés para un estudio serio.

Tres ideas, a mi parecer, resaltan en las diversas comparaciones, que usa Santa Teresa. Las expondremos en los apartados siguientes.

### 5. Dios coprincipio de las operaciones del alma

En el capítulo segundo de las *Séptimas Moradas*, según dice el mismo título, trata de

> ...la diferencia que hay de unión espiritual a matrimonio espiritual. Declárala por delicadas comparaciones.

La comparación de que tratamos sirve, para explicar las maravillosas obras de santidad que aquí se manifiestan en el alma, y dice que

> ...todo le debe venir de la raiz adonde está [el alma] plantada...[708]

La frase parece un poco incorrecta: ningún árbol está plantado en una raíz, por lo que no tendría sentido decir: «todo le debe venir de la raíz a donde está plantada», si no es que plantada lo entienda por injertada. En este sentido estaría más claro. Pero, aun sin recurrir a esto, porque, en la explicación que sigue, habla de un árbol plantado junto a las corrientes de las aguas, que está más fresco y lleva más fruto, entendiéndolo sólo de la tierra a donde está plantada el alma, la comparación nos indica que el alma toma toda su energía, toda su vida, todas sus operaciones espirituales directamente de Dios, en donde está como plantada. Pero, es algo más que plantada, y aquí otra vez volvemos a la idea del injerto, porque, aplicando la comparación al alma, explica esos frutos de santidad, porque

708 *Séptimas Moradas* c.2 n.9.

...el verdadero espíritu de ella está hecho uno con el agua celestial que dijimos.[709]

Quitando la metáfora: el alma y Dios se unifican en cierta manera, en un principio de las operaciones espirituales, y por eso éstas son obras tan perfectas.

Explicando igualmente la grandeza de las virtudes que ahora ejercita el alma, virtudes, que no hay ya que imaginarlas «tasadamente como nuestro bajo natural»,[710] sino que exceden con mucho lo que el alma puede por sí, pone esta delicada comparación:

Si una labradorcilla se casara con el rey, y tuviese hijos ¿ya no quedan de sangre real? Pues, si a un alma Nuestro Señor hace tanta merced, que tan sin división se junte con ella, ¿qué deseos, qué efectos, qué hijos de obras heroicas podrán nacer de allí, si no fuere por su culpa?[711]

El término de la comparación, en este caso, está en el influjo directo y positivo que tiene en los hijos la acción del padre. En nuestro lenguaje filosófico, habría que decir que Dios es también causa, tanto como el alma de esas experiencias místicas. Las cuales tienen precisamente especial valor y mérito, porque proceden no sólo del alma, sino también de Dios. Algo parecido decimos de las acciones humanas de Cristo, elevadas a un valor infinito por la union del Verbo.

### 6 El alma recibe en sí pasivamente las operaciones divinas

Otras comparaciones nos muestran al alma recibiendo pasivamente esas mismas acciones. Al menos, de tal manera se acentúa la acción de Dios, y desaparece la del alma, que parece es sólo una acción divina recibida pasivamente en ella. Las comparaciones están tomadas del mismo capítulo segundo de las *Séptimas Moradas*.

El pasaje es muy complicado. Mezcla muchas comparaciones, y no termina ninguna, quizás por la dificultad de darse a entender en materia tan difícil.

...así como sentiría este agua una persona que está descuidada, si la ba-

709 L. c.
710 *Conceptos del Amor de Dios* c.3 n.9.
711 L. c.

ñasen de presto en ello, y no lo podía dejar de sentir; de la misma manera, y aun con más certidumbre, se entienden estas operaciones que digo. Porque, así como no nos podría venir un gran golpe de agua, si no tuviese principio, como he dicho, así se entiende claro que hay en lo interior quien arroje estas saetas y dé vida a esta vida, y que hay sol de donde procede una gran luz, que se envía a las potencias, de lo interior del alma. Ella, como he dicho, no se muda de aquel centro, ni se le pierde la paz...[712]

Estas saetas y luz y vida y golpe de agua son los diversos nombres que emplea para indicar estas maravillosas operaciones del alma. Todas ellas tienen que proceder, como de su principio, de Dios, que está en el centro de la misma alma. Que esto sea así parece indicarlo antes, porque esa agua de que habla es el agua del río caudaloso, Dios, a donde se consumió la fuentecica pequeña, que es el alma. Y de esa agua, que es ahora Dios y el alma unidos, o mejor, Dios, donde el alma se ha perdido, salen todas «estas operaciones que digo».[713] Pero, el punto que ella pretende inculcar más es esa certidumbre de que hay un principio, de donde todas estas operaciones proceden.

Unas líneas antes de la cita anterior, pone esta otra comparación, que ella usa diversas veces. Es la del niño que se alimenta a los pechos de la madre. Tal cual la pone aquí, puede muy bien explicarse de cualquier ayuda de Dios al alma, no precisamente para indicar que las operaciones del alma sean también operaciones de Dios. Pero en los *Conceptos del Amor de Dios* trae la misma comparación en un sentido mucho más claro. El alimento, que es esa noticia de Dios, la comunicación divina, se da al alma «cortado y guisado y aun comido».[714] Y en el *Camino de Perfección:*

Está el alma como un niño que aún mama, cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca para regalarle. Así es acá, que sin trabajo del entendimiento, está amando la voluntad, y quiere el Señor ...que sólo trague la leche que Su Majestad le pone en la boca...

...cuando está toda el alma unida con Dios, porque entonces aun sólo este tragar el mantenimiento no hace; dentro de sí, sin entender cómo, le pone el Señor.[715]

712 *Séptimas Moradas* c.2 n.6.

713 L. c.

714 *Conceptos del Amor de Dios* c.5 n.4.

715 *Camino de Perfección* c.31 n.9s.

Y estas comparaciones las trae, para insistir, como hemos explicado antes, en cómo el alma está pasivamente en las gracias que recibe de Dios.

### 7. Unificación de la acción de Dios y del alma

Otro grupo de comparaciones parecen insistir en que las dos acciones de Dios y del alma se unen y se identifican. El caso más claro está tomado de las *Séptimas Moradas.*

> Digamos que sea la unión, como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, o que el pábilo, y la luz y la cera es todo uno; más después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, o el pábilo de la cera. Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en el mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas, por donde entrase gran luz; aunque entra dividida, se hace todo una luz.[716]

Las comparaciones son expresivas, y en todas ellas se insiste en una completa unión, que no es en las velas, ni en el sol, sino en algo que de estas cosas procede: en el agua que cae del cielo, o brota de la fuente, en la luz que de diversas partes entra en un cuarto. Es decir, que esta identificación total e inseparable no está tanto en los principios que obran, cuanto en las operaciones que de ellos dimanan.

### 8. Las operaciones del entendimiento

Dejando ya las comparaciones, vengamos a afirmaciones más categóricas. El entendimiento, y en general todas las otras potencias, se puede decir que están pasivamente actuadas por Dios.

Cuando hay unión completa de las potencias con Dios, como decíamos antes en la comparación que hemos citado, ni aun siquiera tiene el alma el trabajo de tragar el mantenimiento, sino que Dios le pone el alimento ya comido dentro del estómago. Esto lo viene ella a explicar diciendo, que, cuando es unión de todas tres potencias, el entendimiento ya no puede estorbar.

---

716 *Séptimas Moradas* c.2 n.4.

...porque con el gozo que da [Dios al alma], todas las ocupa sin saber ellas cómo, ni poderlo entender.[717]

Tenemos al alma, en los *Conceptos del Amor de Dios,* metida, engolfada en la divinidad, que es a la vez una presencia intelectual, aunque no visión clara: por eso la llama nube y sombra. Es decir, que Dios por una presencia íntima, que llena y rodea a toda el alma, se está comunicando como objeto de la visión del alma. Pues esta visión y presencia es un «gustar sin ningún trabajo de las potencias, y en esta sombra de la Divinidad».[718] Para declarar mejor cómo recibe completamente *pasive* en sus potencias esta comunicación y gusto de Dios, dice que el alma entonces «No ha menester menear la mano, ni levantarse, digo la consideración, para nada».[719] Sin decir expresamente que Dios por sí mismo está actuando las potencias del alma, que esto sería entrar en términos filosóficos, de los que ella no entiende, equivalentemente viene a indicar lo mismo.

En lo tocante al punto que estamos examinando, hay unas expresiones extrañas en la Santa, que creo tienen mucha importancia en esta actuación de las potencias por el mismo Dios.

En el lenguaje de ella es lo mismo unión de potencias y operación de esas potencias sin entender lo que hacen. Es decir, que, cuando una potencia, ya sea el entendimiento, ya sea la voluntad, se unen con Dios en esta unión íntima de los estados místicos más perfectos, no es que no obren; obran, pero ellas mismas no entienden cómo obran. Este no entender no es que falte aquí esa conciencia concomitante, que nos está siempre dando a entender que obramos y lo que obramos. Esa pérdida de conciencia la rechaza positivamente Teresa. Es un fenómeno del todo particular, que se da sólo en la unión mística. Se puede dar en el entendimiento tanto como en la voluntad. Ella lo refiere principalmente a estas tres operaciones: entender, amar, gustar. Las expresiones encierran todas cierta contradicción, que nos avisa que estamos en los más oscuros secretos de la unión mística. La experiencia se presenta en la siguiente forma. Por una parte el alma entiende, ama y goza. Y esto evidentemente de una manera consciente: por eso puede después recordarlo y relatarlo. Pero, por otra parte, estos actos son ahora muy supe-

717 *Camino de Perfección* c.31 n.10.

718 *Conceptos del Amor de Dios* c.5 n.4.

719 L. c.

riores, no sólo en su objeto, que es Dios inmediatamente percibido, sino en el modo cómo actúan. La Santa insiste expresamente en esto. Lo que no se entiende es el cómo, o lo que es ese nuevo modo de entender, de amar y de gozar: el acto mismo. Y aquí radica la contradicción: ese acto de entender, amar y gozar, son actos que hay en el entendimiento y en la voluntad. Actos recibidos en esas potencias (recordemos cómo somos conscientes en cuanto recibimos). Pero, por otra parte, son actos que las potencias no pueden hacer por sí: si fuesen actos suyos connaturales no habría razón para decir que no entiende cómo ama, goza y conoce. Es un acto que la voluntad bien ve que es amor, bien ve que está amando o que está gozando, pero ve a la vez que no es el acto, que ella puede y suele hacer. Aquí está la razón de no entenderlo.

No entender lo que son los actos es lo mismo que decir: a) son actos no actuados por las potencias naturales naturalmente; b) son actos superiores a lo que las potencias pueden por sí mismas obrar, y esto no sólo porque el objeto, Dios, es naturalmente inaccesible, sino porque el modo de tocar a ese objeto es también nuevo; c) estos actos le vienen al alma comunicados de fuera.

Entender, amar y gozar en estos actos es lo mismo que decir: que estos actos son recibidos en las potencias, son hechos actos de las potencias. Leamos ahora las mismas palabras de Santa Teresa:

> Entiende que, sin ruido de palabras, le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían, si obrasen. Gozan sin entender cómo gozan; está el alma abrasándose en amor, y no entiende cómo ama; conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza. Bien entiende que no es gozo, que alcanza el entendimiento a desearle; abrázale la voluntad sin entender cómo; mas en pudiendo entender algo, ve que no es este bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasasen juntos, por ganarle en la tierra. Es don del Señor de ella y del cielo, que, en fin, da como quien es. Esta, hijas, es contemplación perfecta.
>
> Ahora entendereis la diferencia que hay de ella a la oración mental, que es lo que queda dicho... En estas dos cosas [meditación y oración vocal] podemos algo nosotros, con el favor de Dios. En la contemplación que ahora dije, ninguna cosa; Su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya, sobre nuestro natural.[720]

---

720 *Camino de Perfección* c.25 n.2s.

San Juan de la Cruz, al dejar los términos vulgares, y usar un vocabulario más científico que Teresa, da a las expresiones una fuerza inusitada. Véase, por ejemplo, en la *Llama de amor viva*, cómo se expresa, al explicar la transformación del alma en Dios.

> Porque *el entendimiento*, que antes de esta unión entendía naturalmente con la fuerza y vigor de su lumbre natural, por la vía de los sentidos corporales, es ya movido e informado de otro más alto principio de lumbre sobrenatural de Dios, dejados aparte los sentidos; y así *se ha trocado* en divino, porque por la unión su entendimiento y el de Dios todo es uno.[721]

Los versos quinto y sexto de la canción tercera contienen una operación verdaderamente extraña, en que el alma no sólo se entrega ella misma a Dios, sino que sus potencias «están ellas enviando a Dios en Dios».[722] Porque lo mismo que de Dios reciben, que es comunicación de la esencia divina con todos sus atributos, eso mismo y en la misma forma devuelve el alma a Dios. El entendimiento recibe la misma sabiduría divina, y recibiéndola la devuelve en la misma forma que la recibió, o, como dice él poéticamente, «con los mismos primores».[723]

> Porque, conforme al primer primor con que el entendimiento recibe la sabiduría divina, hecho el entendimiento uno con el de Dios, es el primor con que lo da el alma, porque no lo puede dar sino al modo que se lo dan.[724]

### 9. Las operaciones de la voluntad

Aunque la contemplación, y de ahí toda la vida mística, haya tomado su nombre de la operación del entendimiento, sin embargo, la potencia, que verdaderamente nos deifica, es la voluntad. Por lo mismo tiene que ser la potencia más rica en experiencias místicas, y donde tiene que sentirse más la pasividad y la actuación divina de que estamos hablando.

San Juan de la Cruz dedica también a esta operación del amor

721 *Llama de Amor Viva* canc.2 vers.6 n.34 *(Vida y Obras... p.1216s)*.
722 *O. c.* canc.3 vers.5 y 6 n.77 *(Vida y Obras... p.1253)*.
723 L. c.
724 *O. c*, canc. 3 vers.5 y 6 n.78 *(Vida y Obras... p.1253)*.

de Dios en el alma sus mejores páginas, especialmente en la *Llama*. Sus expresiones son a veces atrevidas, quizás tan atrevidas, que han contribuído a que se les dé comúnmente una interpretación alegórica, o a que se juzgue tanto el *Cantico Espiritual*, como la *Llama*, por obras de carácter poético, donde no se pueden tomar las expresiones en el sentido riguroso que tienen.

> ...*la voluntad* que antes amaba baja y muertamente sólo con su afecto natural, ahora ya *se ha trocado* en vida de amor divino, porque ama altamente con afecto divino, movida por la fuerza y virtud del Espíritu Santo, en que ya vive vida de amor; porque, por medio de esta unión, la voluntad de El y la de ella sola es una voluntad.[725]

Santa Teresa, en diversas ocasiones y bajo diversas formas, menciona este amor de Dios, recibido pasivamente en la voluntad, aun más claramente que nos lo ha dicho en lo tocante a las operaciones del entendimiento.

Lo que antes comentábamos de la unión de las potencias, y de ese obrar misterioso sin entender lo que obran, se muestra ahora mucho más claramente en las operaciones de la voluntad. Aquí es ella la que nos da la interpretación. Bastan sus mismas palabras. Va comentando las palabras del *Cantar de los Cantares:* «ordinavit in me caritaten».[726]

> ¡Oh palabras, que nunca se habían de olvidar al alma, a quien Nuestro Señor regala! ¡Oh soberana merced, y qué sin poderse merecer, si el Señor no diese caudal para ello! Bien, que aun para amar no se halla despierta; mas bienaventurado sueño, dichosa embriaguez, que hace suplir al Esposo lo que el alma no puede, que es dar orden tan maravillosa, que estando todas las potencias muertas o dormidas, quede el amor vivo; y que sin entender cómo obra, ordene el Señor que obre tan maravillosamente, que esté hecho una cosa con el mismo Señor del amor, que es Dios, con una limpieza grande; porque no hay quien le estorbe, ni sentidos, ni potencias, digo entendimiento y memoria; tampoco la voluntad se entiende.[727]

Hagamos resaltar sólo algunas expresiones, para subrayar su valor. En esta gran suspensión o unión de las potencias, el alma

725 *O. c.* canc. 2 vers.6 n.34 *(Vida y Obras...* p.1217).

726 *Cant* 2,4.

727 *Conceptos del Amor de Dios* c.6 n.4.

ya no puede obrar, y, consiguientemente, no puede tampoco amar. Dios viene ahora a suplir lo que el alma no puede en este estado. El ordena el amor del alma, de manera que sin que ella pueda entender nada de cómo obra ese amor, ve que está amando. El modo cómo ordena ese amor, es haciéndola una misma cosa con el Señor del amor.

La misma idea nos expresa gráficamente en una imagen Durante la unión del entendimiento y voluntad, en la tercera agua de que hablamos antes, queda a veces libre la imaginación y la memoria, para tormento del alma, que no puede, ni sabe cómo gobernarlas. Algunas veces tiene Dios lástima del alma, que anda luchando queriendo recoger su imaginación, y recógesela El. Con esta ocasión explica lo que es este recoger o unir Dios las potencias.

> Algunas [veces] es Dios servido de haber lástima de verla [al alma] tan perdida y desasosegada, con deseo de estar con las otras, y consiéntela Su Majestad se queme en el fuego de aquella vela divina, donde las otras están ya hechas polvo, perdido su ser natural, casi estando sobrenatural gozando tan grandes bienes.[728]

Este amor infuso que, en los más altos estados de la mística, dominará por completo al alma, sin dejarle poder para otro acto que el del mismo amor de Dios que se le comunica, aparece débilmente en los mismos principios de la vida mística. Lo que el alma sentía en la oración de quietud era

> ...una centellica que comienza el Señor a encender en el alma del verdadero amor suyo, y quiere que el alma vaya entendiendo qué cosa es este amor con regalo... pues esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido; y si no la mata por su culpa, ésta es la que comienza a encender el gran fuego, que echa llamas de sí, como diré en su lugar, del grandísimo amor de Dios, que hace Su Majestad tengan las almas perfectas.[729]

Para San Juan de la Cruz, la célebre *Llama de amor viva*, comentada en sus canciones es

> ...el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, al cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego, que la tiene consumida y transformada

---

728 *Libro de la Vida* c.17 n.7.

729 *O. c.* c.15 n.4.

en suave amor, sino como fuego que, demás de eso, arde en ella y echa llama, como dije.[730]

El perder su ser natural, decíamos antes citando a Santa Teresa, que es el quedar las potencias suspendidas o perdidas, es un quemarse en el mismo amor de Dios. Y, consiguientemente, entrar en un estado, que ya no es natural al alma, sino sobrenatural. Este perder su ser natural, para quemarse en el amor mismo de Dios, es lo que sin metáforas dice en las *Moradas Quintas:*

Hasta el amar, si lo hace, no entiende cómo, ni que es lo que ama, ni qué querría; en fin, como quien del todo punto ha muerto al mundo, para vivir más en Dios. Que así es una muerte sabrosa, un arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener, estando en el cuerpo: deleitosa, porque aunque de verdad parece se aparta el alma de él, para mejor estar en Dios, de manera que aun no sé yo, si le queda vida para resolgar. Ahora lo estaba pensando, y paréceme que no; al menos, si lo hace, no se entiende si lo hace.[731]

Todavía parece tenemos textos, en que se habla más claramente del mismo acto de amor de Dios, recibido y sentido por el alma. Me refiero a las aspiraciones, a los ímpetus, a las saetas, que, venidas de Dios, tocan al alma.

En las *Séptimas Moradas,* comentando el texto de San Pablo: *mihi vivere Christus est et mori lucrum,*[732] y explicando cómo realmente el alma vive la misma vida de Dios, pone por señal de la verdad de esto que el alma siente en sí unas secretas aspiraciones, es decir, unos movimientos de amor en su voluntad, tales que en ellos ve que es Dios mismo el que está dando vida a su alma. Y, como efecto ulterior, viene a proferir el alma palabras de amor, y a regalarse con el Señor.

Y esto se entiende mejor, cuando anda el tiempo, por los efectos, porque se entiende claro, por unas secretas aspiraciones, ser Dios el que da vida a nuestra alma, muy muchas veces tan vivas, que en ninguna manera se puede dudar, porque las siente muy bien el alma, aunque no se saben decir más que es tanto este sentimiento que producen algunas veces unas palabras regaladas, que parece no se pueden escusar de decir: ¡Oh vida de mi vida y sustento que me sustentas! y cosas de esta manera.[733]

---

730 *Llama de Amor Viva* canc.1 vers.1 n.3 *(Vida y Obras... p.*1183).

731 *Moradas Quintas* c.1 n.4.

732 *Phil* 1,21.

733 *Séptimas Moradas* c.2 n.6.

Y que estas aspiraciones o saetas o vida sean venidas de Dios lo dice poco después:

> ...así se entiende claro que hay en lo interior quien arroje estas saetas, y dé vida a esta vida, y que hay sol de donde procede una gran luz, que se envía a las potencias, de lo interior del alma.[734]

En los siguientes párrafos, va a explicar cómo estos ímpetus que siente el alma es un quemarse ella misma en el amor de Dios, de modo que no es ella la que pone ese amor, sino que de pronto la echan dentro de ese amor, que ya estaba antes ardiendo, o también que una centella de ese fuego del amor de Dios cae en ella.

> Desde a poco tiempo comenzó Su Majestad, como me lo tenía prometido, a señalar más que era El, creciendo en mí un amor tan grande de Dios, que no sabía quién me lo ponía, porque era muy sobrenatural, ni yo le procuraba... Dábanme unos ímpetus grandes de este amor...
>
> Quien no hubiere pasado estos ímpetus tan grandes, es imposible poderlo entender, que no es desasosiego del pecho, ni unas devociones que suelen dar muchas veces, que parecen ahogan el espíritu, que no caben en sí...
>
> Estotros ímpetus son diferentísimos. No ponemos nosotros la leña, sino que parece que, hecho ya el fuego, de presto nos echan dentro, para que nos quememos. No procura el alma que duela esta llaga de la ausencia del Señor, sino hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón a las veces, que no sabe el alma qué ha, ni qué quiere... No se puede encarecer ni decir el modo con que llaga Dios el alma, y la grandísima pena que da, que la hace no saber de sí; mas es esta pena tan sabrosa, que no hay deleite en la vida que más contento dé. Siempre querría el alma, como he dicho, estar muriendo de este mal...
>
> ¡Oh qué es ver un alma herida! Que digo que se entiende de manera, que se puede decir herida por tan excelente causa, y ve claro que no movió ella por donde le viniese este amor, sino que, del muy grande que el Señor la tiene, parece cayó de presto aquella centella en ella, que la hace toda arder.[735]

Una experiencia semejante nos relata en el capítulo treinta y nueve de la *Autobiografía*. De su lectura brotan las mismas conse-

---

734 *Séptimas Moradas* c.2 n.6.

735 *Libro de la Vida* c.29 n.8-11.

cuencias: el amor, que el alma siente, es el mismo amor de Dios, recibido en ella. En este pasaje aparecen también los efectos de transformar el alma, que deja esta experiencia.

> Comulgué y estuve en la misa, que no sé cómo pude estar. Parecióme había sido muy breve espacio; espantéme cuando dió el reloj, y vi que eran dos horas las que había estado en aquel arrobamiento y gloria. Espantábame después, cómo, en llegando a este fuego, que parece viene de arriba, de verdadero amor de Dios (porque, aunque más lo quiera, y procure, y me deshaga por ello, si no es cuando Su Majestad quiere, como he dicho otras veces, no soy parte para tener una centella de él), parece que consume el hombre viejo de faltas y tibieza y miseria; y a manera de como hace el ave fénix, según he leído, y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande; no parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor.[736]

El mismo significado tiene el hecho de sentir que su voluntad y la de Dios se hallan en cierta manera identificadas. La experiencia se tiene en el orar por otras personas, cuando le piden que encomiende al Señor algún asunto, y ella luego se olvida, y el Señor, sin embargo, le cumple sus deseos. Es verdad que esto puede ser simplemente por un querer el Señor cumplir los deseos del alma, sobre todo después del matrimonio espiritual, es decir, por una simple unión de voluntades. Pero, si leemos atentamente el modo cómo ella relata esta experiencia, parece que algo más se encierra en ella. Es especialmente notable la especie de ligadura o imposibilidad que siente para pedir o no pedir, según sea o no voluntad de Dios.

> Es grande la diferencia de estas dos maneras de pedir, que no sé cómo declararlo, porque, aunque lo uno pido, que no dejo de esforzarme a suplicarlo al Señor, aunque no sienta en mí aquel hervor que en otras, aunque mucho me toquen, es como quien tiene trabada la lengua, que, aunque quiere hablar, no puede, y, si habla, es de suerte que ve que no le entienden, o como quien habla claro y despierto a quien ve que de buena gana le está oyendo. Lo uno se pide, digamos ahora, con oración vocal [es decir, sólo con la boca, no con el corazón y voluntad], y lo otro en contemplación tan subida, que se representa el Señor de manera que se entiende que nos entiende, y que se huelga Su Majestad de que se lo pidamos y de hacernos merced.[737]

---

736 *O. c.* c.39 n.23.
737 *O. c.* c.39 n.6.

Hay, por último, otros textos que nos hablan de una identificación de los dos amores, el divino y humano, como si en el estado actual de unión el amor fuera una obra común a Dios y al alma. Esto es, en efecto, lo que hemos venido exponiendo en los párrafos anteriores, porque, aunque ese amor se diga de tal manera de Dios, que el alma lo reciba en sí pasivamente, el recibir, el informar ese acto la potencia de la voluntad, diríamos en términos escolásticos, es ya ser un acto del alma. Evidentemente, la Santa no entra en estas disquisiciones. Ella sólo sabe constatar los hechos de su experiencia interna.

Ya nos expuso este mismo pensar, en las comparaciones de que hablamos antes, especialmente en los dos fuegos o luces que se hacen una sola cosa. Hablando en la *Autobiografía* del levantamiento de espíritu, que tiene lugar en la unión, y que según dice es distinto de la misma unión, dice que es un «juntamiento con el amor celestial».[738] Y la diferencia que hay entre la unión y «este levantamiento de espíritu»[739] es la misma que hay entre un fuego pequeño y una gran hoguera. Los dos son fuego, pero «ya se ve la diferencia que hay de lo uno a lo otro.»[740] La diferencia está en ese transformar por completo y más rapidamente el alma:

> En un fuego pequeño, primero que un hierro pequeño se hace ascua, pasa mucho espacio; mas, si el fuego es grande, aunque sea mayor el hierro, en muy poquito pierde del todo su ser, al parecer.[741]

Y aun llega esta identificación en el amor y por el amor a términos, que dice que se olvida de la diferencia que hay entre ella y Dios, y así, hablando sin entender lo que habla, dice desatinos.

> ...estando muy recogida, con un estilo abobado, que muchas veces, sin saber lo que digo, trato [con Dios]; que el amor es el que habla, y está el alma tan enajenada, que no miro la diferencia que haya de ella a Dios. Porque el amor que conoce que la tiene Su Majestad, la olvida de sí, y le parece está en El, y como una cosa propia sin división, habla desatinos.[742]

---

738 *Libro de la Vida* c.18 n.7.
739 L. c.
740 L. c.
741 L. c.
742 *O. c.* c.34 n.8.

### 10. Qué es vivir la misma vida de Dios

Nos queda por examinar lo que no podía faltar, dadas las experiencias pasadas, el sentir el alma que vive la misma vida de Dios. Y se expresa esta experiencia, como era también de esperar, con la frase de San Pablo: *vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus.*[743] Transformación del alma en Dios, y vida del alma en Dios y por Dios, son expresiones frecuentísimas en todos los místicos de todas las edades.

Pero, por otra parte, es quizás el concepto más difícil de expresar concretamente en toda la mística. Lo cual no es de extrañar, porque en él estamos tocando el fin a que tiende toda la evolución mística, y, por así decirlo, la esencia de la vida espiritual. Aun los grandes doctores de la mística se sienten incapaces de expresarse convenientemente:

> Todo lo que se puede en esta canción decir es menos de lo que hay porque la transformación del alma en Dios es indecible. Todo se dice en esta palabra, y es que el alma está hecha Dios de Dios, por participación de El y de sus atributos, que son los que aquí llama [el alma] *lámparas de fuego.*[744]

Y es que al llegar aquí los místicos, se encuentran ante el dilema, o de caer en el panteísmo, o de quedarse muy lejos de expresar la verdadera y profunda unión, que ellos sienten tienen con Dios. No hay palabras ni conceptos en nuestra filosofía, para expresar exactamente lo que en realidad es esa unión y transformación en Dios.

Tienen que recurrir a comparaciones y después corregirse, cuando las expresiones tomadas a la letra podrían saber a panteísmo.

> ...consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor, según dice San Pablo, trayendo esta misma comparación, diciendo: *El que se junta al Señor un espíritu se hace con El* (1 Cor 6,17). Bien así como, cuando la luz de la estrella o de la candela se junta y une con la del sol, que ya el que luce ni es la estrella, ni la candela, sino el sol, teniendo en sí difundidas las otras luces.[745]

---

743 *Gal* 2,20.

744 *Llama de Amor Viva* canc.3 vers.1 n.8 (*Vida y Obras...* p.1223).

745 *Cántico Espiritual* canc 22 n.3 (*Vida y Obras...* p.1074).

De manera que, según lo que está dicho, el entendimiento de esta alma es entendimiento de Dios, y la voluntad suya es voluntad de Dios; y su memoria, memoria de Dios; y su deleite, deleite de Dios; y la sustancia de esta alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en El, pero, estando unida como aquí está con El y absorta en El, es Dios por participación de Dios. Lo cual acaece en este estado perfecto de vida espiritual, aunque no tan perfectamente como en la otra. Y de esta manera está muerta el alma a todo lo que era en sí, que esto era muerte para ella, y viva a lo que es Dios en sí. Y por eso, hablando ella de sí, dice bien en el verso: *Matando, muerte en vida la has trocado*. De donde puede el alma muy bien decir aquí aquello de San Pablo: *Vivo yo, ya no yo, mas vive en mí Cristo* (Gal 2,20).[746]

Watkin, en un esfuerzo de explicación, dice: Cuando la unión habitual se realiza en acto, este acto es un influjo divino, una moción en las funciones centrales del alma, volición y cognición, y en sus afecciones concomitantes. Procede esta moción del centro, cuya posesión habitual El tiene. El efecto de este influjo y moción consiste en que, mientras la unión transformante está en acto, las actividades del alma, sujetas a este influjo y moción, están recibiendo en sí esta divina actividad, la cual es Dios mismo. El alma, de esta forma, participa de la actividad de Dios. Su acto de voluntad es, por tanto, la divina volición recibida en la volición del alma; de un modo semejante, su intelección es el conocimiento que Dios tiene de sí, recibido en la intelección del alma; aunque esta participación tiene que ser necesariamente velada, mientras dure esta vida material. Con anterioridad a la unión transformante, la operación divina era externa a las operaciones del alma. Ahora Dios actúa en y a través de esas actividades. En adelante, estas actividades serán, cuando la unión esté en acto, participaciones o recepciones de la divina operación.[747]

Sea lo que fuere de este conato de explicación filosófica, él y las expresiones citadas de San Juan de la Cruz nos tienen que hacer comprender que se trata, en esta transformación de Dios, de algo más que una externa asimilación a Dios por la adquisición de las virtudes.

En Santa Teresa recurren con frecuencia estos pensamientos. Dios se muestra con frecuencia ser la misma fuente de la vida del

---

746 *Llama de Amor Viva* canc.2 vers.6 n.34 (*Vida y Obras...* p.1217).

747 E. J. WATKIN, *The philosophy of mysticism* c.12 p.307.

alma, por una comunicación directa de su misma vida. Ya nos es conocido este modo de hablar:

> ¡Oh vida de mi vida y sustento que me sustentas! y cosas de esta manera [dice el alma]. Porque de aquellos pechos divinos, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche, que toda la gente del castillo conforta; que parece quiere el Señor que gocen de alguna manera de lo mucho que goza el alma, y que de aquel río caudaloso, adonde se consumió esta fontecita pequeña, salgan algunas veces algún golpe de aquel agua, para sustentar los que en lo corporal han de servir a estos dos desposados... así se entiende claro que hay en lo interior quien... dé vida a esta vida...[748]

Ya recordamos también las comparaciones del alma plantada en Dios y tomando de El su vida. En especial habla de una especie de comunicación directa de la fortaleza de Dios. No funda ella esta fortaleza en ningún don especial comunicado al alma, sino simplemente en la unión íntima, que en las séptimas moradas se ha establecido entre el alma y Dios.[749]

Para sobrellevar las gracias místicas, dice Santa Teresa que es necesaria gran gracia y fortaleza, por los grandes sufrimientos interiores y exteriores que estos dones traen consigo. La dificultad está principalmente en las moradas primeras. En particular hay una gran diferencia en este punto entre la sextas y séptimas moradas. La razón de esta diferencia la pone ella en que en la séptima morada está ya el alma tan unida con Dios, que de esa unión se le comunica la fortaleza:

> Y es la causa, que está casi siempre tan junta a Su Majestad, que de allí le viene la fortaleza.[750]

Si el alma vive la vida de Dios, es natural que sus obras estén ya divinizadas. Así lo comprende ella, y dedica el capítulo tercero de las *Séptimas Moradas* a este tema.

> Ahora, pues, decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo, y que vive en ella Cristo. Veamos qué vida hace, o qué diferencia hay de cuando ella vivía; porque en los efectos veremos si es verdadero lo que queda dicho.[751]

---

748 *Séptimas Moradas* c.2 n.6.
749 *Séptimas Moradas* c.4 n.10s.
750 *Moradas Sextas* c.1 n.2.
751 *Séptimas Moradas* c.3 n.1.

Dedica a estos efectos de la vida de Dios en nosotros la mayor parte de este capítulo, y traza un magnífico plan de santidad. Sin embargo, en todo el transcurso no vuelve a presentar ningún dato que ilumine, sobre si se trata o no de una acción directa y continua de Dios en el alma. Sólo alguna rara indicación, como, cuando dice que, si el alma se distrae o aparta en algo de Dios, El mismo es el que se encarga de despertarla e impulsarla de nuevo de un modo pasivo.[752]

Estudiemos ya directamente el comentario que ella hace al texto de San Pablo. Al sentirse poseída del amor de Dios, tenía a veces la impresión de que no era dueña de sí, de que no era ella la que vivía:

> ...sea sólo para vos algunas cosas de las que viere vuestra merced salgo de términos; porque no hay razón que baste a no sacarme de ella, cuando me saca el Señor de mí; ni creo soy yo la que hablo desde esta mañana que comulgué. Parece que sueño lo que veo, y no querría ver sino enfermos de este mal que estoy yo ahora.[753]

En el capítulo veinte y tres de la *Autobiografía*, señala este cambio entre vivir ella y vivir Dios en ella:

> Quiero ahora tornar a donde dejé de mi vida... Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva: la de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía...[754]

Recordemos las palabras, que citamos en otra ocasión, que oyó Santa Teresa en su interior, cuando andaba pensando qué es lo que hace el alma, en esos altos estados de la unión con Dios.

> Deshácese toda, hija, para ponerse más en mí: ya no es ella la que vive, sino Yo: como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo...[755]

Al comienzo de la *Autobiografía*, en el capítulo sexto, da a estas palabras de San Pablo un sentido claramente moral: es una

752 *Séptimas Moradas* c.3 n.8.
753 *Libro de la Vida* c.16 n.6.
754 *O. c.* c.23 n.1.
755 *O. c.* c.18 n.14.

transformación en Cristo, por una acomodación perfecta de su voluntad a la voluntad de Dios.

En el capítulo veinte, en plena vida mística, la explicación es distinta. En primer lugar, es consciente de una repentina transformación interior.

> Esto entiendo yo y he visto por experiencia, quedar aquí el alma señora de todo y con libertad en una hora y menos; que ella no se puede conocer.[756]

La misma experiencia le lleva a afirmar que ve con toda claridad no ser nada suyo, pero no puede comprender cómo se le dió tan gran bien. Es tal la transformación y tan rápida, que aparece en lo exterior, y es causa de críticas en las personas que no comprenden lo que en el interior del alma ha pasado. Sólo el alma lo comprende y ve que no es ella sino Dios obrando en ella.

> Si entendiesen no nace de ella, sino del Señor, a quien ya ha dado las llaves de su voluntad, no se espantarían.[757]

> Tengo para mí, que un alma que llega a este estado, que ya ella no habla, ni hace cosa por sí, sino que de todo lo que ha de hacer, tiene cuidado este soberano Rey.[758]

Es tas palabras debieron parecer demasiado a algún correcto que las tachó en el manuscrito.

En las *Séptimas Moradas*, toca también este texto y lo explica:

> Quizá es esto lo que dice San Pablo: *El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El* [1 Cor 6,17], tocando este soberano matrimonio, que presupone haberse llegado Su Majestad al alma por unión. Y también dice: *Mihi* [*enim*] *vivere Christus est* [*et*] *mori lucrum* [Phil 1,21]; así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo.[759]

La mejor interpretación es ver cómo ella vivió esa transformación, y sintió en sí esa vida de Cristo. En la *Relación Tercera*, escrita desde San José de Avila, en 1563, se expresa así:

756 *O. c.* c.20 n.23.
757 L. c.
758 *O. c.* c.20 n.24.
759 *Séptimas Moradas* c.2 n.5.

Viénenme días que me acuerdo infinitas veces de lo que dice San Pablo [*Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus:* Gal 2,20], aunque a buen seguro, que no sea así en mí. Que ni me parece vivo yo, ni hablo, ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza; y ando como casi fuera de mí, y así me es grandísima pena la vida.[760]

Este sentimiento de su inacción, y de que es otro el que vive en ella, llega a ser tan profundo, que le causa algunas veces turbaciones y momentáneos temores de ser engañada. Y lo que más la turba y extraña, es que ni los actos buenos de las virtudes puede ya hacerlos como antes. Aunque la cita sea un poco extensa, merece ser reproducida entera:

Los actos y deseos no parece llevan la fuerza que solían, que, aunque son grandes, es tan mayor la que tiene el que se haga la voluntad de Dios y lo que sea más su gloria, que como el alma tiene bien entendido que Su Majestad sabe lo que para esto conviene, y está tan apartada de interés propio, acábanse presto estos deseos y actos, y a mi parecer no llevan fuerza. De aquí procede el miedo que traigo algunas veces, aunque no con inquietud y pena como solía, de que está el alma embobada, y yo sin hacer nada, porque penitencia no puedo. Actos de padecer y martirio y ver a Dios, no llevan fuerza, y lo más ordinario no puedo. Parece vivo sólo para comer y dormir y no tener pena de nada, y aun esto no me la da, sino que algunas veces, como digo, temo no sea engaño; mas no lo puedo creer, porque a todo mi parecer, no reina en mí con fuerza asimiento de ninguna criatura, ni de toda la gloria del cielo, sino amar a este Dios, que esto no se menoscaba, antes, a mi parecer, crece y el desear que todos le sirvan.

Mas con esto me espanta una cosa, que aquellos sentimientos tan excesivos e interiores, que me solían atormentar de ver perder las almas y de pensar si hacía alguna ofensa a Dios, tampoco lo puedo sentir ahora así, aunque, a mi parecer, no es menor el deseo de que no sea ofendido.

Ha de advertir V. S., que en todo esto ni en lo que ahora tengo, ni en lo pasado, puedo poder más, ni es en mi mano; servir más si podría, si no fuese ruin; mas digo que si ahora con gran cuidado procurase desear morirme, no podría, ni hacer los actos como solía, ni tener las penas por las ofensas de Dios, ni tampoco los temores tan grandes que traje tantos años, que me parecía si andaba engañada, y así ya no he menester andar con letrados, ni decir a nadie nada, sólo satisfacerme si voy bien ahora y puedo hacer algo.[761]

---

760 *Relación Tercera (Obras...* t.2 p.19).

761 *Relación Sexta (Obras...* t.2 p.41).

## Síntesis y Conclusión

1. El análisis del concepto del centro del alma nos llevó a la conclusión de que Dios habita en este centro, en cuanto él es la sustancia o esencia del alma, fuente de una actividad superior y transcendente.

Dios habita en la esencia del alma, es decir, en la fuente de esa actividad transcendente o en esa misma actividad. La unión y la inhabitación se presentan en este primer paso como una unión de vida y de actividades, no como una unión o confusión de sustancias. Dios habita en una actividad especial y profunda del alma.

Sólo esta primera conclusión nos está claramente insinuando que la justificación se realiza por una comunicación directa de la vida divina, que sólo se da en el terreno sobrenatural de la justificación, con lo que este modo de presencia de Dios en los justos sería específicamente distinto y muy superior a la presencia de Dios en los no justificados.

2. Los sentidos espirituales descubren, en parte, cuál sea esa especial actividad del alma: hay una intuición de Dios, manifestada en diversos grados y de diversas maneras.

El conocimiento y juntamente el amor, que de él se sigue, ofrece una primera unión, que la Escuela llamaría *tanquam cognitum in cognoscente et amatum in amante.* Pero aquí se trata de una forma muy particular de conocimiento: la intuición y el amor, llamémosle intuitivo, que de ella nace. Este conocimiento y amor intuitivo suponen una presencia y unión más estrecha con Dios. Exigen una inmediación de «supósitos» entre el objeto de la intuición, Dios, y la potencia que intuye.

El tacto, en especial, da, además de la intuición de Dios, muy oscura, un goce o fruición de Dios-Amor-Bien, es decir, una unión con Dios por la voluntad, que es la que inmediatamente goza de Dios.

El que de hecho se dé la visión o no, sería la parte accidental, de tipo extraordinario mientras vivimos en este mundo, característica de la mística. Lo esencial, permanente en todos los justificados, sería una presencia y unión de Dios tal con el alma, en su centro y esencia, que, en quitándose los impedimentos de parte de las limitaciones del alma, ésta pueda ver, amar y gozar a Dios, sin que objeto alguno se interponga como medio.

3. El fenómeno de la ligadura de las potencias superiores nos representa, en lo que toca a la vida sobrenatural, una imposibilidad de realizar los actos sobrenaturales, al modo connatural humano, no ya porque éstos sean sobrenaturales, sino porque los actos, en su mismo carácter psicológico, cambian de naturaleza. Y decíamos que en esto la vida sobrenatural se iba acercando a la vida del cielo, en cuanto que en el cielo, al poseer la visión beatífica, ya no seremos capaces de ejercer acerca Dios ni actos de discurso, ni abstracciones, para conocerlo, ni nuestro amor se producirá a través de toda esa trama de conocimientos abstractivos y deductivos. Y lo mismo se diga de la fruición de Dios. Todo este mecanismo del modo de operar actual del alma cesará, al menos en lo tocante a nuestra vida en Dios. Igualmente, en la vida espiritual terrestre, va cesando progresivamente por un avance continuo de la vida divina.

4. El último capítulo de la actualización divina nos ha descubierto que se da en el alma un influjo creciente de Dios, que va controlando directamente toda la actividad del alma. Esta acción es de Dios directamente, no por medio de algo creado. De modo que la supresión del modo de obrar humano se suple ahora con la acción directa de Dios en el alma.

Esta actividad divina, considerada más de cerca en los actos de la voluntad y del entendimiento, resultaba ser por una parte el mismo acto divino pasivamente recibido en las potencias. De donde podemos decir, en un sentido propio, que la vida de Dios se comunica al alma y es vivida por el alma. En cuanto que es comunicada, tenemos la pasividad en los grados superiores de la vida espiritual y, en cuanto es vivida por el alma, el elemento necesario, para que se pueda con verdad decir que esos actos son del alma.

5. Hasta aquí, los datos proporcionados por el estudio ante-

rior. Recordemos ahora unos principios generales y sinteticemos los datos anteriores.

a) En toda la vida espiritual y, consiguientemente, en la inhabitación de Dios en el alma de los justos, se da una perfecta unidad desde su principio en la primera gracia, hasta su consumación en el cielo. Esta vida espiritual, al hacerse consciente en los místicos, se muestra como una presencia y unión de Dios con el alma, que va progresando, hasta que llegue a su perfección consumada en el cielo.

Con razón se pueden por tanto identificar los concepto siguientes: justificación, inhabitación, unión con Dios, aunque naturalmente en ellos se den matices y puntos de vista diversos.

En este camino de la vida sobrenatural, o, lo que es lo mismo, en el desarrollo de la inhabitación en nosotros, conocemos el término final, que es la unión con Dios, por la visión y amor beatíficos. Esto bastaría para sacar importantes conclusiones, sobre lo que es la inhabitación en esta vida, puesto que esencialmente son lo mismo. Pero no es éste el camino que ahora hemos tomado. La experiencia mística pone al descubierto, por la experiencia que da de la vida divina, lo que es la inhabitación de Dios en las almas de todos los justos, esencialmente, dado que los místicos y los no místicos sólo se diferencian en el elemento *conciencia* y no en la *realidad*.

Como no podía menos de ser, esta experiencia mística acerca de tal manera la vida sobrenatural de la tierra a la del cielo, que se puede decir con toda propiedad que la experiencia mística es una participación imperfecta y fugitiva de la gloria.

b) La inhabitación es primeramente, en la experiencia mística, una presencia de Dios en el alma. Presencia que, naturalmente en los espíritus ni tiene ni puede tener sentido ninguno espacial. Hay que acudir, para explicar esa presencia, a algo de orden metafísico. Los místicos lo han solucionado con la unión con Dios, que crece paulatinamente, desde los grados más inferiores hasta la transformación plena en Dios en el matrimonio espiritual, que ya se toca con la unión con Dios en el cielo.

Esta unión transformación se caracteriza desde un doble punto de vista:

1.° *negativamente*, no es la presencia de Dios por inmensidad, ni tampoco la simple producción en el alma de un nuevo efecto, la gracia santificante, aunque estas dos clases de presencias se conten-

gan y formen su último substrato. No es tampoco que Dios se encuentre simplemente presente como término del amor y del conocimiento sobrenaturales. Aunque esto también se da; pero

2.° *positivamente* consiste:

a) en una comunicación, pasivamente recibida en el alma, de la misma vida divina,

b) de forma, que Dios, acto puro e infinito, actúa por sí mismo las potencias del alma,

c) lo cual supone una unión de Dios con el alma, al modo de una causa formal.[762]

d) Pero, puesto que se da esta unión, no en cuanto las dos esencias se unan para formar una nueva, lo cual sería, además de panteísmo, totalmente contrario al modo de pensar y de hablar de los místicos, sino en cuanto Dios comunica su vida al alma, esta unión, al modo de causa formal, es accidental.

e) Esta unión, por consiguiente, no supone pérdida ninguna de personalidad, tan fuertemente afirmada por los místicos, aun en los grados superiores de la unión con Dios.

Podríamos decir, por tanto, que la inhabitación es *una unión espiritual, vital, accidental, de Dios, inmediatamente con la sustancia del alma, a modo de causa formal, en orden a la comunicación de la misma vida divina.*

---

762 No tenemos que decir que, tratándose de Dios, al atribuirle cualquier concepto nuestro, hay que excluir todo lo que suponga imperfección. Al decir que Dios se une al alma, *al modo de causa formal,* excluímos todo lo que en las causas formales criadas hay de imperfecto. El concepto se aplica a Dios analógicamente.

# La potencia obediencial activa en el plano metafísico según Suárez*

por

J. Martín Palma, Pbro.



## I. Introducción



### 1. La potencia obediencial activa en la perspectiva de Suárez

Hay que considerar dos planos en la potencia obediencial activa: el plano que podíamos denominar metafísico o de la cosa en

* El presente trabajo es la primera parte del estudio sistemático de la teoría suareciana acerca de la potencia obediencial activa, presentado en la Facultad de Teología de Granada, en orden a la obtención del grado Doctor en Sagrada Teología. He aquí el título completo del mismo: *La potencia obediencial activa en el plano metafísico y en el plano dogmático. Estudio sistemático-histórico de una teoría suareciana.*

sí y el plano dogmático o teológico de la cosa, como función dogmática, como hipótesis explicativa del dato revelado. Dos planos interdependientes, subordinándose el primero al segundo. Siempre la elaboración de la teoría metafísica se hará a la vista y en presencia del dogma, más o menos expresamente. Algo parecido a lo que acontece en la metafísica del accidente, de la persona, de la relación. Se construyen por vía racional, pero bajo la luz rectora —stella rectrix— del dogma. En el caso de la potencia obediencial activa, la influencia se acusa sobre todo a la hora de probar.

La cuestión de la potencia de Cristo fué la que puso a Suárez en trance de dar a luz su teoría de la potencia obediencial activa. En efecto, sus *Commentaria ac Disputationes in tertiam partem D. Thomae, scilicet, opus de Incarnatione* es la primera obra que ve la luz pública y el hecho dogmático de la intervención eficaz de la Humanidad de Cristo en la producción de los milagros y de la gracia santificante el primer caso de una eficiencia de la criatura en el orden sobrenatural. Al explicar el modo de esta eficiencia, echó mano por primera vez en sus escritos de la famosa teoría.[1]

Sucesivamente rechaza toda explicación de tipo moral, que no se ajustaría a las exigencias de los textos escriturísticos y patrísticos y toda explicación de eficiencia física que tuviera por base la «qualitas» o el «motus» extrínsecamente recibidos en el instrumento divino o bien la «intimatio imperii divini» de que habla Cayetano o simplemente la «subordinatio extrinseca» al estilo de Fonseca y del Asturicense. Sobre esa crítica y con la expectación propia del que lanza una novedad de resultado todavía incierto expone modestamente:

> Dicendum ergo videtur hanc virtutem instrumentalem in Christi humanitate non esse rem vel entitatem aliquam, aut intrinsecum modum... sed esse potentiam obedientialem activam in rebus ipsis existentem, per quam efficere possunt supernaturalia opera, ut instrumenta Dei, ipso concurrente per auxilium vel concursum proportionatum effectui, et excedentem concursum debitum naturali virtuti creaturae.[2]

Citamos literalmente este texto porque en él se nos da como

---

1 *De Incarnatione* d.31 s.5 n.7 (*Opera omnia* [Parisiis, Vivès 1856-1878] t.18 p.105s). La cita de las obras suarecianas se hace siempre conforme a la edición de *Opera omnia* de Vivès.

2 L. c.

en germen toda la teoría suareciana, sirviendo por eso mismo, de punto de partida para la elaboración de este estudio sistemático.

### 2. Sentido de este estudio sistemático

Por fortuna la teoría fué impugnada por los contemporáneos y ello dió ocasión a que Suárez añadiese en la segunda edición del *De Incarnatione*, que él llama la salmantina, una sexta sección calificada por él mismo de «aliquantulum prolixior». Y en verdad se trata de una amplísima sección donde el germen, a que anteriormente hemos aludido, adquiere su pleno desarrollo.

Pero no es éste un desarrollo sistemático sino polémico, con lo que se echa de menos la ordenación lógica, la conexión de las partes, en una palabra, la estructura de un tratado. Suárez nos da en la sección más que un cuerpo doctrinal o exposición positiva, una refutación de los adversarios, una solución de dificultades.

Desde esta situación de la obra suareciana en este punto se define ya nuestra primera labor a realizar. Una labor de organización, de reajuste de materiales dispersos, con la que pretendemos presentar por primera vez el sistema completo y exacto de la potencia obediencial activa con que Suárez da solución personalísima al vasto problema de la eficiencia creada en el orden sobrenatural. No ignoramos el peligro de subjetivismo, de proyectar nuestras propias concepciones, que encierra este tipo de trabajos. Procuraremos cuidadosamente soslayarlo y reflejar con fidelidad el pensamiento suareciano. Tratamos ante todo en nuestro estudio, de hacer historia.

### 3. La problemática

El primer paso que se nos ofrece en este sentido es hacer una clasificación en la problemática, clasificación que podemos realizar tomando como base el texto anteriormente citado.

En él notamos luego el carácter general y el tono abstracto que Suárez imprime al problema, aunque el planteamiento se haga en el caso concreto de la Humanidad de Cristo respecto de efectos también concretos. A impulsos de una conciencia de la universalidad y transcendencia del fenómeno particular, Suárez acaba por sustituir la fórmula: «Humanidad de Cristo» por «todas las cosas creadas» y «determinados efectos» por «efectos sobrenaturales» sin restricciones. Es decir lo que nos da es ni más ni meno

que una teoría general de la potencia obediencial activa que de hecho ha tenido verificación en el caso de la Humanidad de Cristo, como es posible que la tenga y de hecho la ha tenido también en otros muchos casos que en la literatura suareziana vienen ya definidos con la expresión consagrada de «instrumentum Dei».

Este carácter general de la solución, válida para todos los instrumentos divinos, se afirma categóricamente en el tratado *De Sacramentis.*

> ...explicuimus, quaenam sit illa virtus, per quam *possunt instrumenta Dei* concurrere, quando elevantur.[3]

En cuanto a la ordenación de los problemas que vamos a comprender en nuestro estudio, nos ajustamos al cuestionario expresamente trazado por Suárez: «quid sit in rebus», «quod obiectum habeat», «quas actiones».[4]

Estudiaremos, pues, primeramente los integrantes fundamentales de esta potencia que son los de toda potencia: objeto —acción— entidad. Por este orden que es el que aconseja Aristóteles[5] en el estudio de las potencias. Tiene la ventaja sobre el orden ontológico —entidad, acción, objeto— seguido en el cuestionario suareziano, de conducirnos de lo extrínseco a lo intrínseco y por tanto de lo más fácilmente cognoscible a lo más difícil.

Sobre esta base fundamental de los elementos esenciales de la potencia, el presente estudio, para que la teoría adquiera su perfil y concreción suareziana, ha de completarse con el análisis del concurso divino, punto capital en ella y con otra serie de problemas complementarios, en los que se consuma la fisonomía característica y la última estructuración de la solución suareciana y, en consecuencia, su originalidad.

---

3 *De Sacramentis* d.9 s.1 n.21 *(Opera* t.20 p.147).

4 *De Incarnatione* d.31 s.5 n.8 *(Opera* t.18 p.106).

5 ARISTÓTELES, Περὶ Ψυχῆς B,n.4 *(Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, Bekker [Berolini, G. Reimerus 1831] v.1 p.415).

## II. Objeto de la potencia obediencial activa

**Sumario.** - 1. Sentido de la palabra «objeto».-2. Sobrenaturalidad del objeto.-3. La infinitud del objeto.—4. ¿Es una potencia «in omnibus ad omnia»?: A. Serie de textos que amplían el campo de acción.—B. Serie de textos que estrechan el campo de acción.—C. Solución de la antinomia.—Síntesis.

### 1. Sentido de la palabra «objeto».

La palabra «objeto», al hablar de las potencias activas, ofrece oscilaciones en cuanto a su significación y contenido. Empecemos por fijarlo para poder comprender su sentido referido a la potencia obediencial activa.

Toda potencia, al decir de Suárez, es algo que encuadra juntamente lo absoluto y lo relativo. «Simpliciter absoluta sed ordinata ad aliud, ut ad finem»[6] es la fórmula literal suareziana. La palabra «fin» según la clase de potencia, puede revestir diversas significaciones. Tratándose de potencia transitiva, «fin» es lo que se produce: acción y efecto; tratándose de inmanente, tanto lo que se produce: término interno, como aquello a que intencionalmente apunta la potencia mediante la cualidad producida: término externo. No hay que olvidar que en la psicología suareziana toda acción, también la inmanente, tienen un término real interno.[7]

De este análisis se desprende que son cuatro las cosas designables como punto teleológico de la potencia activa: la acción, el efecto externo de la acción transitiva, el efecto interno de la acción inmanente y el término de respiciencia de esta misma acción o término externo.

Las tres primeras, como contrapuestas a la cuarta, coinciden en la razón común de «productos de la potencia». Pues bien, dentro de la palabra «objeto», en el sentido que aquí le damos, se incluye por regla general lo que es producto, aunque a veces también

6 *De Anima* l.2 c.2 n.7 (*Opera* t.3 p.576).

7 *Disputationes Metaphysicae* d.48 s 2 n.7 (*Opera* t.26 p.875).

lo que es puro término de respiciencia. La índole del problema será la que en cada caso nos indique la significación adecuada.

La acción, aunque en razón de producto pueda llamarse fin, formalmente es un medio y bajo este otro punto de vista le dedicaremos párrafo aparte.

### 2 Sobrenaturalidad del objeto.

Al «objeto» como efecto y obra de la potencia obediencial activa le asigna Suárez con carácter fundamental la sobrenaturalidad.[8] Pero hay que tener muy en cuenta que esta sobrenaturalidad de que él nos habla no hay que medirla por relación al sujeto donde el efecto se produce, ni por la entidad misma de la obra que se produce, sino por relación a la virtualidad de la potencia, que sólo puede reducirse el acto en virtud de un auxilio extraordinario de Dios. Es decir, que en el «supernaturalia opera» del texto suareziano, el «supernaturalia» afecta a «opera» no especificativa sino reduplicativamente, en cuanto efecto u obra: producto. Si la gracia santificante produjese obediencialmente calor en una bola de bronce, tendríamos un efecto sobrenatural, y no evidentemente por relación a la entidad de producto mismo o del sujeto, sino justamente por emanar de una potencia desproporcionada.

Traduciendo a términos escolásticos esto mismo diremos que la sobrenaturalidad en el objeto obediencial puede entenderse de la absoluta y de la modal, de la cosa en sí y de la cosa en relación con su principio.

### 3. La infinitud del objeto.

Junto a la «sobrenaturalidad» es curioso observar en el objeto de esta potencia su «infinitud». El «supernaturalia opera» es de una amplitud ilimitada, si se atiende a la variedad de efectos, a la diversidad de grados dentro de un mismo efecto, a la heterogeneidad en el modo de obrar. La palabra que tiene eficacia para convertir el pan en el Cuerpo de Cristo la tiene para otra infinidad de cosas que en sí aparecen mucho más fáciles. Los Sacramentos que producen y aumentan la gracia santificante la pueden de suyo hacer crecer indefinidamente en grados y más grados de intensidad. Por su actividad obediencial la potencia modifica multiformemente las cosas, ora introduciendo formas naturales, ora, sobrenatu-

8 *De Incarnatione* d.31 s.5 n.7 (*Opera* t.18 p.106).

rales; ya introduciéndolas de modo natural ya preternatural o sobrenatural.[9] Atendiendo todos estos capítulos de amplitud es cómo Suárez nos dice «que estas potencias en tal acción (la obediencial) no tienen un término limitado sino que sobre cualquier grado pueden producir efectos más y más perfectos indefinidamente»[10] y en términos positivos «que esta potencia o actividad instrumental de la criatura en orden a Dios es, en algún modo, ilimitada e infinita en su razón propia, es decir, la instrumental».[11]

Esta desmesurada amplitud de objeto comparada con la imperfección de la entidad de la potencia parecía romper esa universal proporción o adecuación que guardan las potencias con sus objetos. La ruptura es sólo aparente debido a la peculiar estructura de esta potencia obediencial activa. Al ser incompleta y por ende actuar sólo bajo el mando de Dios, a Quien obedece, sus posibilidades crecen. Es un campo el suyo que hay que medir no desde la impotencia de la criatura, sino desde la omnipotencia de Dios. Ilimitada e infinita, dice Suárez, «in ordine ad Deum».[12] Comprendido así a Dios como el principio que la completa, la infinitud del «objeto» no es más que una consecuencia lógica.

El único límite de que se nos habla es el limite de la omnipotencia divina misma: la contradicción, si es que esto se puede llamar límite. Pero bien entendido que Suárez no se refiere sólo a la contradicción absoluta de los objetos, sino también a una cierta contradicción relativa que ellos puedan comportar por relación al principio activo de donde proceden. Suárez suponía esta doble forma de contradicción, claramente reflejada en estas palabras: «quia licet ex parte obiecti simpliciter non repugnet, tamen ex parte principii...».[13] Y al decirnos que el objeto de la potencia obediencial activa es todo lo no contradictorio, siempre la fórmula se referirá expresamente al segundo modo de contradicción relativa.[14] Lo otro de la absoluta no era preciso acentuarlo.

---

9 *O. c.* d.31 s.6 n.109 *(Opera* t.18 p.151).

10 *O. c.* d.31 s.6 n.98 *(Opera* t.18 p.147).

11 *O. c.* d.31 s.6 n.109 *(Opera* t.18 t.151).

12 L. c.

13 *De Deo Uno et Trino* l.2 c.25 n.19 *(Opera* t.1 p.151).

14 *De Incarnatione* d.31 s.5 n.8; d.31 s.6 n.77; d.31 s.6 n.109; d.31 s.9 n.9 *(Opera* t.18 p. 106. 137. 151. 161). *De Sacramentis* d.9 s.1 n.21 *(Opera* t.20 p.147).

**4. ¿Es la potencia obediencial activa una potencia «in omnibus ad omnia»?**

La infinitud del objeto, tal como ha sido expuesta, queda un poco vaga, mientras no se nos diga qué efectos ofrece o no contradicción con determinada potencia o al menos se nos dé una norma para averiguarlo.

Esta vaguedad en la primera noción de la infinitud en el objeto de la potencia dió pie a la acusación, común en la escuela escotista y vazqueziana, de que la potencia obediencial activa existe de hecho «in omnibus ad omnia», derivándose de ello consecuencias tan absurdas como que una piedra pueda producir obediencialmente actos vitales.[15] Es el problema más interesante que nos ofrece el objeto obediencial y que esperamos poner en claro del todo en las consideraciones que siguen.

La lectura de los textos suarecianos sobre este punto da como resultado la existencia de una doble serie de afirmaciones a primera vista encontradas. En una, la tendencia es a ampliar enormemente el campo de la acción obediencial, borrando los límites naturales que separan unas potencias de otras y que impiden el mutuo acceso a su área de acción respectiva. En la otra, por el contrario, este área de acción se estrecha y se dan las razones de que tal potencia pueda elevarse a producir tal efecto que no podría ser producido por otra. Estas razones parecen ser el restablecimiento de los límites anteriormente borrados.

La contraposición de textos y la solución de la aparente antinomia nos dará la clave para deshacer el equívoco que juega en la acusación a que antes hemos hecho referencia.

*A. Serie de textos que amplían el campo de acción.*

Incoamos la primera serie con la afirmación anteriormente aducida de que el dinamismo de la potencia se prolonga más allá de la esfera y de la medida de la actividad natural.[16] Como que su objeto, según queda dicho, es sobrenatural. Pero con la verdad de

15 COMPTON CARLETON, *Cursus Theologicus* d.14 s.3 n.4 (Antuerpiae [1684] t.1 p.75).
16 *De Gratia* l.6 c.6 n.3 (*Opera* t.9 p.41).

esta afirmación encaja perfectamente un límite basado, pongamos ejemplo, en una razón común de conveniencia entre el efecto natural de la potencia y su efecto sobrenatural. Como si para que el agua bautismal produzca la gracia, ésta deba ser cualidad y coincidir en esto con la «frialdad», efecto-cualidad que produce naturalmente el agua.

Suárez rechaza claramente esta coartación radicada en la conveniencia categorial y óntica de ambos efectos, natural y sobrenatural.[17]

Descartada esta hipótesis, cabría pensar en otro tipo de conveniencia basada no precisamente en el aspecto predicamental del objeto, sino en su aspecto reduplicativo de objeto, en su razón formal. Que se inscribiesen sencillamente sus dos objetos proporcionados dentro de un mismo objeto adecuado. De suyo estos dos tipos de conveniencia son independientes, como ocurre de hecho en el ejemplo anterior, donde se da una conveniencia predicamental entre gracia y frialdad y no conveniencia en el objeto adecuado, toda vez que la primera cualidad es insensible y la segunda sensible.

En la respuesta suareciana se mencionan dos clases de objetos adecuados: el connatural y el sobrenatural. Respecto del primero se niega naturalmente la coartación como un postulado de la obediencialidad. Dios claramente visto, Dios fin último, objetos obedienciales de entendimiento y voluntad, no están en rigor contenidos bajo el objeto adecuado connatural de tales potencias.[18] Son objetos «supra sphaeram naturalis potentiae» desde el momento en que en ellos se halla implicado un acto que rebasa sus naturales posibilidades.[19]

Propongámonos ahora el mismo caso, pero en un plano todavía más elevado y abstracto, cortando el hilo del acto sobrenatural, que enlaza el objeto con la potencia. Porque, en efecto, se puede dar en este plano una razón común atingible ya por actividad natural ya por sobrenatural. He aquí un ejemplo claro. Dios en razón formal de objeto verdadero es atingible intencionalmente por un conocimiento intuitivo sobrenatural y por un conocimiento abstractivo natural. A esta razón común de atingibilidad en cuanto prescinde de actividad natural y sobrenatural suele llamar Suárez «ratio formalis sub qua».[20] ¿Será ella quizás la que justifique la

---

17 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.75 (*Opera* t.18 p.136).
18 *De Gratia* l.6 c.7 n.13 (*Opera* t.9 p.381).
19 *O. c.* l.6 c.7 n.3 (*Opera* t.9 p.41).
20 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.91 (*Opera* t.18 p.143).

posibilidad de elevación del entendimiento y la imposibilidad de elevación de la voluntad a la visión intuitiva? He aquí un momento interesante del problema.

Es sorprendente lo que Suárez dice en principio a este respecto. Admite que quizás no repugne el que una potencia pueda elevarse a producir el efecto de otra potencia por una acción cuasi transeunte.[21] Lo que en términos concretos equivale a admitir la posibilidad de que el entendimiento pueda amar la razón de bondad y, a su vez, la voluntad pueda percibir la razón de verdad.

Otra conclusión tan sorprendente como la anterior es la de que no es necesaria la vida para producir actos vitales. Que también lo inanimado pueda producir actos inmanentes.[22]

Por último, muy en consonancia con toda esta ideología, la afirmación más extrema de que para obrar obediencialmente no es preciso ni siquiera poseer virtud alguna natural,[23] como acontece en las sustancias, en la materia prima y en las relaciones. La afirmación se llevaba al extremo de sostener que en los seres naturalmente activos la razón de causa era puramente material en orden a los productos obedienciales.[24]

A la vista de estas progresivas afirmaciones en torno a la inexistencia de una razón de elevabilidad en la potencia obediencial, la interpretación del «in omnibus ad omnia» en un sentido ilimitado y absoluto parece ir adquiriendo progresiva objetividad. Después veremos hasta qué punto. Por de pronto la impresión es que han sido borradas totalmente las fronteras que acotaban para cada potencia el campo de los objetos y que desemboca naturalmente en la concesión de un poder absolutamente infinito en todas las cosas, cuando funcionan como instrumentos de Dios. La incomunicación de esferas, que distinguía en el plano natural las potencias, ha quedado rota y confundidas ellas en una única amplísima esfera obediencial. Y lógicamente se reducen a cero los casos de contradicción.

---

21 *De Gratia* l.6 c.6 n.16 *(Opera* t.9 p.39).

22 *O. c.* l.6 c.7 n.16 *(Opera* t.9 p.45). *De Incarnatione* d.31 s.6 n.110 *(Opera* t.18 p.153). Compárense estas afirmaciones con las que, interpretando la potencia obediencial activa, trae A. GARDEIL, *La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels:* RevThom 31 (1926) 477-489. Dígase si es objetivo, cuando tanto insiste en la actividad natural como raíz de la sobrenatural.

23 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.75 *(Opera* t.18 p.136s).

24 *O. c.* d.31 s.6 n.78 *(Opera* t.18 p.138).

*B. Serie de textos que estrechan el campo de acción.*

A manera de prólogo o idea orientadora podemos proponer en primer término lo que Suárez considera «principio general» «axioma común», «quasi per se notum». Se formula en estos términos: «non potest potentia aliqua ferri extra obiectum suum».[25] El valor de los términos se fija claramente con arreglo al siguiente esquema. «Potentia aliqua» tiene su verdad casi exclusivamente en las potencias vitales. «Non potest ferri», a saber, con imposibilidad metafísica. Naturalmente no había duda de que el ojo corporal no podía ver a Dios. Lo que se discutía es si sobrenaturalmente podía hacerlo. El «obiectum suum» significa el adecuado, entendido como «ratio formalis sub qua», de que antes hemos hablado y que circunscribe el campo en que, directa o indirectamente, natural o sobrenaturalmente, se mueve la potencia.

En otra formulación del mismo principio se explicitó verbalmente lo que acabamos de decir. «Respondetur —dice— contradictionem esse quod potentia vitalis extra obiectum adaequatum feratur.[26] El «contradictio est» de esta fórmula sustituye al «non potest» de la primera; el «potentia vitalis» al «aliqua potentia»; el «obiectum adaequatum» al «obiectum» sin especificar. Todo queda perfectamente explicado y clara la idea de que las potencias, al menos las vitales, no pueden rebasar en su potencialidad obediencial los límites de su correspondiente objeto adecuado-formal.

Esta es, por decirlo así, la cara negativa de la exposición suareciana tal como la imponía la índole de la cuestión que trataba de responder sobre la imposibilidad de que el ojo material pueda ver a Dios. Apoyaba en esos principios la imposibilidad metafísica.

La razón positiva se nos ofrecía sustancialmente la misma al explicarnos por qué el entendimiento y la voluntad pueden de hecho elevarse a la visión de Dios y a su posesión volitiva como fin último por el amor y el gozo. Estriba —dice— en que Dios claramente visto y Dios fin último «includunt communes et transcendentales rationes bonitatis et veritatis».[27]

25 *De Deo Uno et Trino* l.2 c.6 n.5 *(Opera* t.1 p.62).

26 *O. c.* l.2 c.6 n.8 *(Opera* t.1 p.63).

27 *De Gratia* l.6 c.6 n.13 *(Opera* t.9 p.38).

En otro texto paralelo referido al entendimiento la «communis et transcendentalis ratio veritatis» se traduce por «illa ratio obiectiva quae confuse sumpta dicitur esse adaequata ratio obiecti intellectus nostri».[28] La posibilidad de elevación tiene por fundamento la razón adecuada del objeto de nuestro entendimiento. De forma que Suárez, aunque impugna duramente la conveniencia de acto natural y sobrenatural en la «adaequata ratio obiecti» en el sentido de que ello justifique llamar natural a la potencia, en el otro sentido de raiz de elevabilidad la admite claramente.[29]

¿Qué da a entender esto? Indudablemente que el «ad omnia» en Suárez no era absoluto, que existen razones de elevabilidad, que hay campo acotado para el ejercicio incluso obediencial de las potencias.

La antinomia, pues, con los resultados de la primera serie está patente. Y el aducirla nosotros no ha sido por puro juego dialéctico sino con la intención marcada de poner en claro el pensamiento de Suárez, deshaciendo el equívoco que pesaba sobre él y que ha sido un foco de reparos a la teoría suareziana en el ciclo de su evolución histórica.[30]

### C. *Solución de la antinomia.*

La antinomia es de apariencia sólo. Para comprobarlo no es preciso recurrir al simplismo de una evolución en el pensamiento de Suárez, cuya segunda fase viniera a ser como una atenuante de la extralimitación de la primera, operada por las impugnaciones sufridas a raiz de su publicación.

La solución está sencillamente en distinguir bien el sentido en que Suárez afirma la infinitud y el sentido en que afirma el límite, dos cosas por él señaladas con toda exactitud, cuando dice: «Attente distinguendum est de efficientia vel absolute sumpta vel immanente ut sic dicam».[31] Lo inmanente añade a la eficiencia como tal el que el término intrínseco producido se reciba en la misma

---

28 *De Deo Uno et Trino* l.2 c.7 n.20 *(Opera* t.1 p.69).

29 *De Gratia* l.6 c.6 n.13.15 *(Opera* t.9 p.38s).

30 G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem Sancti Thomae* d.176 c.4 n.16 (Compluti 1598). F. ARAUJO, *In Primam Partem Sancti Thomae* q.12 c.5 dub.4 (Matriti 1647). P. GODOY, *Disputationes Theologicae in Primam Partem* q.12 d.16 pt.3 n.30 (Burgi Oxomiensis 1671). B. MASTRIUS, *Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros Physicorum* d.7 q.6 a.5 (Venetiis 1757). M. BECANUS, *Opera Omnia* tr.1 c.9 q.3 n.4 (Moguntiae 1649).

31 *De Gratia* l.6 c.6 n.16 *(Opera* t.9 p.39).

potencia que lo produce, informándola vitalmente. Aquí está la clave de la solución. La infinitud de la potencia hay que entenderla considerando solamente la razón de eficiencia «absolute sumpta» y en este sentido es en el que Suárez juzga muy probable que una potencia pueda ser elevada por Dios para producir el efecto específico de otra, el Sacramento inanimado v.g. actos vitales.[32]

Por el contrario la limitación se entiende considerando la eficiencia bajo el ángulo de la inmanencia, es decir, en cuanto que esencialmente incluye la recepción de la forma con todas las consecuencias apuntadas antes. Entonces el traspasar el objeto propio sí es contradictorio, y exacto el principio de que ninguna potencia puede ser traída más allá de su objeto.

Partiendo de todas estas afirmaciones y partiendo también de que en la acción inmanente no se da nunca la eficiencia sin la recepción, es claro que de hecho existen límites definidos para cada potencia vital aun cuando su ejercicio sea obediencial. Estos límites están impuestos por la «ratio formalis sub qua».

Es claro, en segundo lugar, que los seres inanimados no pueden ejercer actos vitales. La recepción de la forma vital en ellos, postulada por la inmanencia, los haría simultáneamente animados.

Todavía si queremos encontrar una justificación a esa tendencia exagerada de Suárez a borrar lindes objetivos en la eficiencia como tal, se podría decir que interpretando metafísicamente la acción como dependencia, al estilo suareziano, aparecía esto verosímil. Y quizás también, que opera desde el subsconciente de Suárez a través de su teoría la idea de romper hasta donde sea posible cualquier proporción existente entre las fuerzas naturales y los objetos sobrenaturales, conjurando de este modo el peligro de semipelagianismo que corría ya en boca de sus adversarios. A medida que se reducen las condiciones de elevabilidad se alarga la distancia y la conexión entre potencia y objeto y se hace más patente la intervención de Dios en la actividad obediencial. Y creemos que la observación no es totalmente subjetiva, habida cuenta de algunas anotaciones de Suárez al tanto.

32 O. c. l.6 c.7 n.16 (*Opera* t.9 p.45).

**Síntesis.**

1) El objeto de la potencia obediencial activa es sobrenatural, sea en cuanto a la sustancia, sea en cuanto al modo.

2) La potencia obediencial activa tiene en principio una capacidad ilimitada por cuanto está dirigida a todo lo que en relación a ella no ofrece contradicción.

3) Tratándose de eficiencia absolutamente tal, ningún objeto posible en sí mismo ofrece contradicción respecto de la potencia obediencial.

4) Pero cuando es inmanente, es decir, cuando en la inmanencia va implicada la recepción, entonces una potencia no puede transpasar su objeto adecuado, que es por esto mismo la raíz de su elevabilidad.

## III. Acción de la potencia obediencial activa

**Sumario.** —1. Fenomenología.—2. Ontología: A. Aspecto absoluto.—B. Aspecto relativo.—3. Los problemas sobre la especie y sobre la especificación.—4. Un punto oscuro en el discurso de Suárez.—5. El problema de la duplicidad de acción.—Síntesis.

Pertenece la naturaleza de la acción a ese elenco de cuestiones difíciles de la Escolástica donde los pareceres están profundamente encontrados. Quizás la raíz de la discordancia esté en esa mínima, casi imperceptible entidad que, análogamente al ser relativo, posee la acción. Las cosas que tienen máxima o mínima entidad, solían decir los escolásticos, oponen también máxima resistencia a su captación por el hombre. Suárez tomó en este asunto una postura personalísima, al parecer, aún no suficientemente destacada. En ella podemos distinguir lo que es descripción fenomenológica y lo que es interpretación metafísica.

### 1. Fenomenología.

Fenomenológicamente la acción obediencial presenta los mismos caracteres de cualquier otra acción. En sentido suareziano y, en general, en sentido escolástico, la acción se describe como algo intermedio entre el agente y el efecto.[33] Se puede concebir un agente con todos los requisitos para obrar sin que en ese momento temporal o lógico haya que comprender la acción, la causación actual. Y se puede entender existente un efecto determinado sin que de hecho haya que entender la acción peculiar por la que ha sido puesto en la existencia. Por otra parte este vínculo que une el efecto con el agente[34] no se ha de concebir como algo estático entre ambos, sino como un proceso dinámico que va del agente al efecto. Es, traduciendo literalmente a Suárez, el camino hacia el término, «via ad terminum»[35] suareziano, que, a su vez, es traducción ad sensum del «actus huius ab hoc» aristotélico. Ya hemos hecho notar antes la doble perspectiva que nos ofrece esta «via ad terminum» como producto en sí misma y como realizante de un producto.[36] Los escolásticos, precisos en su terminología, llamaban a la primera «effectus qui» y a la segunda «effectus quo». Finalmente en los límites ya de la interpretación metafísica nos aparece la acción como una emanación o dependencia. Por ella entendemos que una cosa fluye o depende de otra.[37] Los dos conceptos: «acción» y «dependencia» apuntan a una misma realidad, bien que con matices diferentes. Ellos nos explican por qué a menudo se concibe la dependencia del efecto como una resultante de la acción. Lo es quizás en la sucesión lógica de las ideas, pero en la realidad expresan una misma cosa: la causalidad de la causa eficiente.[38]

### 2. Ontología.

Teniendo a la base esta fenomenología de la acción se realiza en Suárez, con rigor discursivo, la interpretación metafísica, en la que se mezclan el aspecto absoluto y el aspecto relativo de la acción.

---

33 *Disputationes Metaphysicae* d.48 s.1 n.11 *(Opera* t.26 p.871).

34 *O. c.* d.18 s.10 n.8 *(Opera* t.25 p.682).

35 *O. c.* d.48 s.2 n.19 *(Opera* t.26 p.879).

36 *O. c.* d.18 s.10 n.8 *(Opera* t.25 p.682).

37 *O. c.* d.18 s.10 n.8; d.48 s.1 n.15 *(Opera* t.25 p 682; t.26 p.872).

38 *O. c.* d.48 s.1 n.16 *(Opera* t.26 p.872).

*A. Aspecto absoluto.*

En primer término se ha de conceder a la acción ser algo en la naturaleza de las cosas, algo inscrito en el área del ser existencial.[39] Conviene tener en cuenta que tal afirmación no comporta en la mentalidad suareziana el que la acción sea realmente distinta de cualquier otra entidad.[40]

Al querer ahora concretar Suárez la clase de ser que es la acción, recurre al «modo». El modo ha sido una de las parcelas de la realidad más esmeradamente cultivadas por el filósofo granadino. Desde él había explicado numerosas cuestiones de la Metafísica y de la Teología y ahora le sirvió una vez más para explicar el enigma de la acción. La acción es un modo.

No nos vamos a detener en dar la teoría general del modo,[41] pero es indispensable señalar el sujeto y la forma de existencia que Suárez asigna a este modo-acción, si queremos captar uno de sus lados originales.

Solía asignarse tradicionalmente en la escuela escotista como sujeto de acción el agente y como forma de existir la inhesión. Suárez descarta la postura escotista y sostiene que el sujeto de la acción es el término y la forma de existencia la «adhesión». «Actio est quidam modus adherens termino».[42]

Como la concepción vulgar y espontánea, a la que apuntaban los escotistas pesaba mucho y podía pensarse a primera vista que la acción no radicaba en el término sino en el agente, donde parecía existir por información y por inhesión, Suárez se vió forzado a dar una explicación del hecho. Viene a constituir una aclaración de su pensamiento y una confirmación de su originalidad. Se puede conceder —dice— que la acción está inherente pero a condición de explicar la inherencia según la analogía de proporcionalidad.[43] No olvidemos que para Suárez la analogía de proporcionalidad es siempre metafórica.[44] Una explicación más irreal se daba, si cabe, al otro punto de la información del agente, entrañada, según todas las apariencias, por el predicamento «acción». Ha de entenderse

39 *Disputationes Metaphysicae* d.48 Introd. n.2 (*Opera* t.26 p.867).

40 *O. c.* d.3 s.1 n.6 (*Opera* t.25 p.104).

41 Para el concepto de *modo* en Suárez, puede verse J. I. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez* (Madrid 1949).

42 *Disputationes Metaphysicae* d.48 s.4 n.13 (*Opera* t.26 p.891).

43 *O. c.* d.39 s.3 n.12 (*Opera* t.26 p.526s).

44 *O. c.* d.28 s.3 n.11 (*Opera* t.26 p.16).

—afirma— «non de actu intrinseco et informante sed absolute de actu dimanante a potentia».[45]

La acción, pues, sólo impropiamente y en sentido metafórico se podía decir que comportase inhesión o información. Realmente y en sentido propio está en el término y en éste por «adhesión.

### B. *Aspecto relativo.*

Pero al hablar de la dependencia nos estamos moviendo ya en el terreno del aspecto relativo de la acción que por su extraordinaria importancia en la acción obediencial conviene asentar previamente. Son dos las relaciones que sustenta la acción: una al principio de obrar, otra al término.[46]

La relación al principio de obrar está expresada por Suárez en los siguientes términos: «La acción como acción dice intrínseca y esencialmente un respecto transcendental al agente o principio de obrar».[47] La fórmula de la otra relación al término literalmente dice: «De la razón de acción como tal es que tenga un término al que intrísecamente mire y esto por tanto es común a toda acción que proceda de una verdadera causa eficiente».[48]

Con lo anteriormente insinuado sobre la razón absoluto-modal y las razones relativas tenemos ya el trasunto que ofrece Suárez de la misteriosa esencia de la acción.

Estas ideas tuvieron naturalmente su proyección en la teología del instrumento divino; aunque no nos vamos a detener en comprobar cómo Suárez utiliza todos estos conceptos al tratar de la acción obediencial. Es cosa clara que puede ver sin esfuerzo cualquiera que repase, por ejemplo, la dificultad sexta y su correspondiente solución.[49] Nos atendremos exclusivamente a lo problemático.

---

45 *O. c.* d.48 s.1 n.20 (*Opera* n.26 p.873).

46 Prescindimos de la naturaleza de estas relaciones.

47 *O. c.* d.48 s.1 n.17 (*Opera* t.26 p.872).

48 *O. c.* d.48 s.2 n.7 (*Opera t.*26 p.875).

49 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.7. 104 (*Opera* t.18 p.108. 149)

**3 Los problemas sobre la especie y sobre la especificación.**

Un problema interesante, aunque Suárez lo estudia en orden a solucionar otro, es el que apunta a la naturaleza específica de la acción obediencial. El método más claro para una solución era naturalmente compararla con otros tipos de acciones. Ofrecíanse en primer lugar aquellas acciones, cuyos términos son distintos de los de la obediencial. Pero partiendo de los principios arriba expuestos la distinción específica entre ellas era clara. Había que establecer la comparación con otras que se refiriesen al mismo efecto. Si tenemos en cuenta que la primera condición del efecto obediencial es la sobrenaturalidad, la comparación evidentemente no podía hacerse con la acción de otra criatura. Quedaba como único camino viable la comparación entre la acción con que Dios produce la gracia santificante, por ejemplo, mediante un instrumento divino y la acción con la que Dios produce esa misma gracia sin instrumento.

Desde el punto de vista de una distinción numérica, el caso no ofrecía especial dificultad, al menos interpretando suarezianamente la acción como dependencia.[50] En lo tocante a la distinción específica el problema se presentaba más oscuro. Suárez llevado de que no son suficientes los indicios para fundar una identidad específica de acciones y por otra parte de que no son despreciables los indicios que aconsejan la distinción, opta finalmente por una solución afirmativa.[51]

La identidad de término —indicio el más relevante— no bastaba a fundar la identidad específica. Un mismo efecto puede proceder de acciones tan dispares específicamente como son la creación y la generación. Añádase a esto que la acción toma su especie no sólo del término sino también del principio de obrar y finalmente que no es nuevo el que las acciones que versan sobre un mismo objeto, mismo en su aspecto material, se distinguen por el modo de tender hacia él.[52]

Por otra parte existían motivos para pensar fundadamente en una distinción específica. El que la acción obediencial, por ejemplo,

---

50 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.104 (*Opera* t.18 p.149).

51 *O. c.* d.31 s.6 n.105 (*Opera* t. 18 p.149s).

52 L. c.

sea sobrenatural al instrumento y preternatural a la gracia —el ejemplo concreto es de Suárez— mientras que la acción exclusivamente divina es natural a la misma gracia. Esto parece exigir algo más que una distinción numérica.[53]

#### 4. Un punto oscuro en el discurso de Suárez.

Lo ofrece la comparación de las fuentes de especificación asignadas a la acción obediencial en el texto citado del *De Incarnatione* y las fuentes de especificación asignadas a la acción en general en las *Disputationes Metaphysicae.*

Ya le hemos visto descalificar el objeto como fuente de especificación de la acción obediencial en el texto citado del *De Incarnatione,* y atender casi exclusivamente al principio de obrar y al modo de tender al objeto.

Oigámosle ahora en una inversión completa de valores insistir en el objeto y descalificar el principio en las *Disputationes Metaphysicae.* «La especie de acción —dice— se toma siempre en algún modo del término».[54] «La acción nunca es específicamente diversa por sólo el principio de obrar, si el término es el mismo y de la misma naturaleza, aunque lo opuesto también se pueda defender».[55]

Lo inmediato, a la vista de estos textos, es pensar que Suárez pide para la acción obediencial una forma de especificarse distinta, y opuesta a la de la acción en general. Pero esto, además de ingenuo como salida a la desesperada, es ajeno a lo que, en efecto, piensa Suárez. Precisamente él —y esto no es sorprendente— acude en una serie de ejemplos a la metafísica para justificar su postura en la acción obediencial. Y se da perfectamente cuenta del conflicto que crean unas y otras afirmaciones, cuando nos dice que lo *De Incarnatione* se tome como punto oscuro y dudoso y los principios de las *Disputationes Metaphysicae* como norma de interpretación.[56] ¡Si sabía él que no había aquí clara concordancia de ideas y tan lejos estaba de ceder en su postura metafísica en favor de una fuente totalmente diversa de especificación en la acción obediencial!

Quizás fluctuando entre el extremo, al que le forzaban los principios, y la diversidad específica a que le conducían las razones,

53 L. c.
54 *Disputationes Metaphysicae* d.48 s.3 n.7 *(Opera* t.26 p.883).
55 *O. c.* d.48 s.3 n.10 *(Opera* t.26 p.884).
56 *O. c.* d.48 s.3 n.21 *(Opera* t.26 p.887).

fué por lo que Suárez abrió un resquicio en aquéllos para poner a salvo la acción obediencial. Los principios valdrían sólo para acciones que tendiesen a su término de un modo connatural.[57] Así, al margen, en cierto modo, de la «Metafísica» podía la acción obediencial especificarse por su modo de tendencia. Mas sospechamos que la fórmula esconde una petición de principio.

El hecho de haber insistido tanto en el *De Incarnatione* sobre el principio «a quo» como raiz de la especificación hay que explicarlo o, porque concede probabilidad a la sentencia contraria, o, más acertadamente, porque quería situar la dificultad, a cuya solución ordenaba estas ideas en el terreno más difícil para él que era el de la distinción específica.

En resumen, nos da la impresión que Suárez no ha disipado totalmente las tinieblas y que en el desarrollo de su pensamiento late todavía, al final de la exposición, un ánimo titubeante.

### 5. El problema de la duplicidad de acción.

Junto con el problema de la onticidad y el de la especificación del «fieri» obediencial abordaba Suárez un tercer problema que podemos denominar el de la duplicidad de acción.

Esta teoría de las dos acciones en el instrumento era defendida unánimemente por los tomistas. La aplicaban al orden natural y al orden sobrenatural. El instrumento además de la acción formalmente instrumental posee una acción previa connatural.[58]

No hay que confundir esta «acción previa» con la «disposición previa» de que hablaban los escotistas. Porque esta acción previa tomista ni es necesario que se reciba en el sujeto en que se opera la obra milagrosa, ni es en sentido propio «disposición», ya que por su naturaleza en nada contribuye al efecto del agente principal. Quizás la razón de admitirla en ellos —observa Suárez— sea para que el instrumento no permanezca totalmente inactivo. Algunos piensan que por ella se intime el imperio divino.[59] Ofrece cierta semejanza con la «disposición escotista» en la proporción y connaturalidad con su agente. Y tal vez para superar todos los inconvenientes que esta connaturalidad comportaba es por lo que los tomistas

57 *Disputationes Metaphysicae* d.48 s.3 n.18 (*Opera* t 26 p.886).
58 E. HUGON, *La causalité instrumentale dans l' ordre surnaturel* (Paris 1924) p.28.
59 *De Incarnatione* d.31 s.9 n.2 (*Opera* t.18 p.158).

introducían la segunda acción llamada instrumental. Así lo da a entender Suárez: «unde thomistae colligunt... etc.».[60]

Tenemos, pues, dos acciones distintas en el instrumento: la acción propia y la acción instrumental. En el alcance de la distinción se dividen sus autores. El Ferrariense propugna una distinción real, Cayetano una distinción de razón. «Rectius», dice Suárez de éste último.[61]

Era esta dificultad de la duplicidad de acción algo que llevaba envuelto en sí muchas otras dificultades.[62] Su presencia se echaba de ver, sobre todos los demás, en el debatido asunto del instrumento de la creación.

Suárez presentaba una postura decididamente refractaria a la acción previa en toda la línea de los instrumentos. Por lo pronto se limitó a demostrar «ad hominem» que ella era innecesaria. La dificultad planteada, si bien a propósito de cuestiones dogmáticas, ahondaba sus raices en el terreno metafísico, en la definición de instrumento. De aquí partían todas las diferencias. El instrumento como tal pedía en el concepto tomista una acción previa. El método de obtención por un proceso de decantación a base de ejemplos tomados en los instrumentos artificiales dan este elemento entre los comunes.[63]

Nos explicamos ahora por qué Suárez empieza a indicarnos su punto de vista diciendo «ut tota haec materia radicitus intelligatur».[64] Va a hablar él también en metafísico donde precisamente está la raíz. Y en la misma vía inductiva de los tomistas y desde sus mismos supuestos emprende un análisis minucioso y exhaustivo de todas las clases de instrumentos. Después volveremos sobre él. Al punto final de su recorrido está la afirmación neta de que la acción previa «non est de ratione instrumenti ut sic»[65] y esto nos basta por ahora.

Bajando desde el terreno genérico al de los casos específicos no sería fácil dar una respuesta positiva sobre los que concretamente poseen y los que no poseen una auténtica «acción previa» en el

60 *Disputationes Metaphysicae* d.17 s.2 n.12 (*Opera* t.25 p.588).

61 L. c.

62 *De Incarnatione* d.31 s.9 n.1 (*Opera* t.18 p.158).

63 E. HUGON, *La causalité instrumentale dans l' ordre surnaturel* p.28.

64 *De Incarnatione* d.31 s.9 n.3 (*Opera* t.18 p.159).

65 *O. c.* d.31 s.9 n.9 (*Opera* t.18 p.161).

sentir de Suárez. Dejando a un lado este punto oscuro, es cosa clara que en el caso de los instrumentos divinos la niega.

Sintetizamos las razones que aduce, apoyando su sentir, en el *De Incarnatione* y en el *De Sacramentis*.

La potencia obediencial obra más allá de los términos correspondientes a su perfección natural. Nada importa, pues, la conexión y proporción natural que exista entre sus naturales acciones y los efectos del agente principal. Ello nos explica el que los instrumentos naturales y sobre todo los artificiales estén ordenados a determinados efectos. Que para tal determinada acción tal instrumento posea condiciones y no las posea tal otro. En los instrumentos divinos no se da tal determinación. Su objeto es la vasta esfera de lo no contradictorio, precisamente, porque no obran en virtud de una aptitud o una necesidad natural, sino porque Dios quiere usar de ellos.[66]

Otra vez aquí, en la acción como en el objeto, Suárez tiende a acentuar las distancias que separan el orden natural del sobrenatural. No puede disponer el uno al otro. No hay conexión, no hay proporción y por tanto no hay necesidad de acción previa. Esta se pone justamente cuando existe esa institución, ese ordenamiento natural del instrumento al efecto superior.[67]

La última comparación de la acción obediencial se puede hacer por relación a la acción de Dios que concurre, para ver si son dos o una sola acción, si se distinguen o se identifican.

A priori desde la doctrina suareziana del concurso podemos inclinarnos por una identificación. Y efectivamente Suárez nos dice con toda claridad que la acción del instrumento y la acción de Dios no son dos acciones sino una sola.[68]

La identidad real no obsta para que guardando una cierta analogía con los instrumentos naturales podamos distinguir dos razones en la acción y en el efecto obediencial. Así, en cuanto que aquel efecto es, v. g., una cierta participación de la naturaleza divina, es decir, la gracia o algo parecido, procede de Dios; y en cuanto es cierta cosa finita que puede depender de otra finita, se entiende que procede del instrumento.[69]

---

66 *De Incarnatione* d.31 s.9 n.9 (*Opera* t.18 p.161). *De Sacramentis* d 9 s.1 n.23 (*Opera* t.20 p.149).

67 *De Sacramentis* l.c. *De Incarnatione* d.31 s.6 n.15 (*Opera* t.18 p.113).

68 *De Incarnatione* d.31 s.9 n.10 (*Opera* t.18 p.161).

69 L. c.

**Síntesis**

1) Por su elemento genérico la acción obediencial fenomenológicamente considerada es algo medio entre la criatura y el efecto sobrenatural en forma de vínculo dinámico que los une.

2) Ontológicamente existe en razón de modo adherido al término, es decir, al efecto sobrenatural.

3) Este modo constituye al efecto dependiente y fluyendo de un doble principio: de Dios y de la criatura.

4) Este modo entraña dos relaciones trancendentales: al término y al principio.

5) La especificación de la acción obediencial se sale un tanto de los moldes metafísicos.

6) La acción obediencial no supone en el instrumento una acción previa y connatural.

7) Se identifica realmente con la acción divina, aunque pueda pensarse en una distinción conceptual entre ambas.

## IV. La entidad de la potencia obediencial activa

**Sumario.** 1. Dos ideas fundamentales.—2. La potencia obediencial activa y la condición relativa de toda potencia.—3. La potencia obediencial activa y el apetito innato.—4. Lo que positivamente es la potencia obediencial activa.—Síntesis.

Una de las acusaciones más corrientemente formuladas contra la potencia obediencial activa, ya desde los años mismos de su formulación por Suárez, fué la de inobjetividad, ser puro término.[70] La acusación trae al primer plano el estudio que iniciamos sobre lo que es de hecho esta potencia.

Al querer captar la respuesta íntegra de Suárez echamos de ver en ella una cierta complejidad que nos obliga a proceder gra-

70 F. Araujo, *In Tertiam Partem Divi Thomae Commentarii* q.13 a.2 dub.3 n.31 (Salmanticae 1636).

dualmente. Se hace además mención de algunos conceptos nuevos que, si por una parte prestan frescura e interés a su teoría, por otra ofrecen cierta dificultad de captación.

**1 Dos ideas fundamentales.**

A la base de todo su estudio debemos colocar dos ideas fundamentales. De una parte el hecho de la realidad, de la objetividad de la potencia; de otra parte su distinción puramente lógica del sujeto donde radica. Estos conceptos que en otras metafísicas pudieran parecer antagónicos, son perfectamente compaginables en la metafísica suareziana. Para que una cosa sea real no hace falta que sea realmente distinta de otra. Así lo propugna Suárez expresamente, amen de otros lugares, al tratar de las propiedades del ser[71] y con ocasión de explicar la naturaleza de la relación predicamental.[72] La potencia obediencial activa constituye otro nuevo ejemplo.

Para probar que efectivamente la potencia obediencial activa es algo real y positivo sitúa su argumentación en la obediencial pasiva. Una prueba con carácter de prueba por analogía y frecuentemente de argumento «ad hominem». Por lo demás no cree necesario insistir en lo que, a su parecer, carece de dificultad.[73]

En cuanto a una distinción puramente lógica entre potencia obediencial activa y sujeto, la cuestión se ofrecía de muy distinta manera. No parecía fácilmente compaginable con la afirmación anterior.

En el desarrollo de su pensamiento procede con una minuciosidad de detalles en rechazar toda clase de distinción «a parte rei» y con una abundancia tal de pruebas que evidencian, por sí solas, lo importante y crítico que es este punto. Importancia que él mismo ratifica, cuando al resolver algunas de las dificultades de sus adversarios, concluye: «Supponendo autem non esse rem distinctam facillime quaestiones illae expediuntur».[74]

La primera respuesta dada en la sección quinta a este problema tiene todavía un sentido vago e impreciso. Se niega en general la distinción, ya que las cosas por la misma entidad que son cosas

71 *Disputationes Metaphysicae* d.3 s.1 n 8-11 *(Opera* t.25 p.105s). Especialmente en el n.6 *(Opera* t.25 p.104).

72 *O. c.* d 47 s.1 n.10; d 47 s.2 n.12. 24 *(Opera* t.26 p 784. 789. 793).

73 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.60 *(Opera* t.18 p.130s).

74 *O c.* d.31 s.6 n.100 *(Opera* t.18 p.148).

son potencias obedienciales.[75] En la sección sexta se aquilata más la respuesta, rechazando por separado los dos tipos de distinción «a parte rei», que se dan: la distinción real entre cosa y cosa y la distinción que él llama «ex natura rei» entre cosa y modo. Una y otra se niegan por igual en el caso presente, mas con distinta censura. La inexistencia de una distinción real «evidentissimum est neque ullus hactenus (quod ego sciam) contrarium dixit».[76] No así la distinción modal. A continuación damos somera idea de las pruebas en que basa su afirmación.

En contra de la distinción real esgrimía un argumento usado ya por los antiguos escolásticos en la potencia obediencial pasiva. No podía considerarse como una forma o una cualidad distinta del sujeto, porque en tal caso su «vis activa» si le era connatural no podía rebasar el plano natural y si obediencial se plantea el mismo problema, y se inicia un proceso al infinito. Pensar en una connaturalidad de la actividad sobrenatural respecto de la forma y no respecto del sujeto sería ilógico, dado que la forma es connatural al sujeto.[77]

Por lo demás, los argumentos para rechazar la distinción modal tienen su vigencia «a fortiori» en la distinción real y a ellos se aplica con la máxima atención.

El primer argumento —primero en un ordenamiento lógico— se basa en la carencia total de indicios que abonen la distinción. Más bien los indicios son contrarios. Su absoluta inseparabilidad y su absoluta inmutabilidad aun «de potentia Dei absoluta». Ambas señalan claramente la indistinción.[78]

El segundo argumento arranca del principio aristotélico: «Quae eadem generatione per se primo generantur sunt idem inter se»[79] Suárez da su verdad por supuesta y atiende sólo a la verificación en el caso de la potencia obediencial activa.[80] La creatura y la potencia obediencial activa «per se primo generantur», es decir, que la creatura, considerada precisamente según la entidad que posee

---

75 *O. c.* d.31 s.5 n.8 *(Opera* t.18 p 106). Posteriormente F. Albertini, desviándose de este parecer, sostendrá que la potencia obediencial activa es una propiedad de los seres (F. ALBERTINI, *Corollaria seu Quaestiones theologicae praecipuae in Primam et Tertiam Partem* princ. 2 q.1 dub. 2 [Lugduni 1610] p.184).

76 *De Incarnatione* d.31 s.6 n 64 *(Opera* t.18 p.132).

77 L. c.

78 *O. c.* d.31 s.6 n.65 *(Opera* t.18 p.132).

79 L. c.

80 L. c.

en virtud de la creación o de la producción, está sujeta al Creador esencialmente, sin que haya que pensar en otra entidad o en algún modo real que confiera esta subordinación para recibir o para obrar. La sujeción para obrar es precisamente lo que funda el hecho de la potencia obediencial activa. Es, pues, término «per se primo» de la misma acción productora de la creatura, y por lo mismo, en virtud del principio aristotélico, idéntica con ésta.

El tercer argumento, más que una demostración es una mostración de los casos más claros. Las potencias anímicas respecto de los actos sobrenaturales. ¿De dónde les viene su capacidad para obrar en este plano superior? «Ex vi suae perfectionis et substantiae erit capax harum perfectionum supernaturalium», aunque con la razón neguemos toda realidad o modo real añadido a la sustancia del alma o de sus potencias.[81]

Las razones apuntadas en favor de la indistinción entre potencia obediencial activa y el sujeto, cosa creada, tienen su confirmación en lo que él llama «razón a priori» de esto y que no es en definitiva otra cosa que el concepto positivo que él tiene de la realidad de tal potencia.

Procuraremos desarrollar el contenido de este concepto en un examen detenido. La solución a sus múltiples e interesantes problemas nos aclarará positivamente lo que es y lo que no es esto real positivo que entraña la potencia obediencial activa, indistinto de la entidad-sujeto.

### 2. La potencia obediencial activa y la condición relativa de toda potencia

En una lógica suareziana, desafortunadamente perdida, distribuía Suárez la realidad en tres categorías, según nos consta por una cita en el *De Anima*. La primera categoría formada por las cosas exclusivamente absolutas; la segunda por las cosas que, siendo «simpliciter» absolutas están ordenadas a otra cosa como a su fin; la tercera por las relaciones.[82] En el segundo grupo colocaba Suárez las potencias. Algo absoluto que se da al Ser existente para recibir algo o para producir algo. En la activa, ese fin a que esencialmente están ordenadas, es doble: la acción y el objeto, como queda constatado en el párrafo segundo.

81 *O. c.* d.31 s.6 n.66 (*Opera* t.18 p.132).
82 *De Anima* l.2 c.2 n.7 (*Opera* t.3 p.576).

El texto nos introduce de un modo natural en la primera interrogante concreta que se abre sobre la realidad de la potencia obediencial activa. Del aspecto absoluto no se podía discutir, dada su identificación con las cosas ¿pero incluye además una ordenación, una relación a su acción y a su objeto? El doctor Eximio es explícito y concluyente en la respuesta negativa. La potencia obediencial activa no hay que concebirla como teniendo una propia y transcendental ordenación al acto, porque no es algo que por sí mismo y primordialmente esté destinado a producirlo.[83]

### 3. La potencia obediencial activa y el apetito innato.

Otra forma corriente de plantear el mismo problema es refiriéndose al apetito innato. Era natural que así se le plantease a Suárez, porque la denominación de potencia parecía entrañar de suyo ese apetito innato que toda potencia, sea natural o sobrenatural, dice a sus propios actos.

Un texto parece confirmar esta aprensión al asegurar que la criatura por la potencia obediencial activa dícese tener «una cierta propensión universal para todas aquellas cosas que Dios en ella quiera obrar».[84] Notemos, sin embargo, en este texto algunas atenuantes. No se habla de apetito expresamente sino de «propensión» y no de cualquiera sino de «una determinada propensión». Otra clara atenuante viene dada en la finalidad misma del texto, formulado para explicar una frase agustiniana de sabor voluntarista. Con estas atenuantes, el sentido de la frase, como prueba de un apetito innato en la potencia obediencial activa, queda, cuando más, vago e impreciso; pero nunca expresamente favorable al apetito innato.

Por fortuna, Suárez atacó directamente la cuestión y todo se aclara en favor de una negativa. Es el caso de la visión beatífica respecto de la cual él admite en el entendimiento humano potencia obediencial activa y de ningún modo apetito innato.[85] Lo aclara poniendo algunos sencillos ejemplos como aquél de la naturaleza humana respecto de la unión hipostática donde no cabe apetito y

83 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.73 *(Opera* t.18 p.136).

84 *In Tertiam Partem* q.44 a.2 n.2 *(Opera* t.19 p.475).

85 *De Beatitudine* d.16 s.1 n.7 *(Opera* t.4 p.152).

sí potencia obediencial.[86] El ejemplo se refiere a la pasiva en concreto, pero con el fin expreso de concluir en la activa. En definitiva lo que Suárez compara en la potencia no es lo activo o lo pasivo sino la obediencialidad con el apetito innato. Y en este parangonamiento la negación de una identidad es indubitable. Para mayor fundamentación de su tesis, establece una antítesis de conceptos entre ambas realidades para destacar la contradicción. Razona de este modo: Apetito innato es lo mismo que capacidad natural ¿Por qué, pues, si bajo el concepto de potencia no se llama sino *obediencial,* respecto de la visión beatífica podemos decir que en ella se funda un apetito *natural* a esta visión?[87]

La segunda diferencia es, en realidad, la explicación de esto último. Porque decir que el apetito innato, de coincidir con la potencia obediencial no se saciaría de suyo por depender del concurso indebido de Dios, es dar la razón diferencial entre la tendencia a un término exigido y la tendencia o mejor potencia a un término sobrenatural. Diferencia entre lo natural y lo obediencial, que alcanza su última comprensión, al sentir de Suárez, en la forma de concurso divino que se presta.[88]

Un punto de coincidencia une a entrambas cosas —potencia obediencial y apetito innato— y es quizás lo que haya dado motivo al hecho de confundirlas: el identificarse con el sujeto. Pero esta distinción no borra la distinción antedicha y, desde luego, queda siempre patente cómo para Suárez la potencia obediencial activa ni es ni puede explicarse por un apetito innato.

### 4. Lo que positivamente es la potencia obediencial activa.

Con lo precedente sólo hemos tocado lo negativo de la potencia, lo que no es. Veamos ahora el lado positivo de la respuesta suareziana, la forma como él concibe de hecho esta realidad.

Innumerables son los textos en que Suárez nos habla de la potencia obediencial activa como de una «vis activa».[89] Nada tiene de extraño tratándose, como su mismo nombre lo indica, de una

86 *De Beatitudine* d.16 s.1 n.9 *(Opera* t.4 p.153).

87 L. c.

88 Lo veremos al tratar de la elevación de la potencia obediencial activa.

89 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.30 *(Opera* t.18 p.120).

potencia activa. Ni es de extrañar tampoco que esta fuerza activa —punto misterioso de la filosofía— se nos explique, desde sus supuestos metafísicos, como «id a quo potest fluere aut pendere actio ut actio».[90]

Pero ¿cuáles son las características de esta «vis activa» obediencial en contraste con la «vis activa» natural y con la «vis activa» sobrenatural?

La respuesta suareziana se da en los apelativos que en sus obras suelen concretarla. Es «vis inchoata», «incompleta» «imperfecta», «quasi fundamentalis».[91] La potencia natural y la sobrenatural, cada una en su línea, son potencias a punto de obrar, completas, perfectas; no así la obediencial. El por qué lo alcanzaremos al esclarecer la naturaleza del concurso que se le presta. Por su condición se echa de ver la condición de la potencia obediencial activa a la que completa. Ahora nos referimos más bien a los textos que nos hablan de su peculiar forma de ser.

Ya hemos visto antes cómo esta fuerza activa incompleta que constituye la potencia obediencial activa no es ni envuelve en sí idea de relación transcendental o apetito innato. Por otra parte, su identificación con las cosas le da, según después veremos, un carácter en cierto modo transcendental. Sustancial en las sustancias, accidental en los accidentes, no está ligada a ningún determinado predicamento.[92] Resta, pues, examinar eso específico y propio que dice, y qué es esta vis incompleta, de condición tal que, siendo real, parece estar fuera de todo lo relativo y a fortiori de lo absoluto, a tenor de lo dicho.

Justamente en los textos ya citados donde él niega el carácter de ordenación transcendental de la potencia obediencial activa, afirma, en contraposición, su carácter de «conditio concomitans». La potencia obediencial activa, esta «vis activa» «a qua potest pendere actio ut actio» es, en su concepto formal, una «conditio concomitans». El término es típicamente suareziano. Por esto, y porque tocamos en él uno de los puntos graves que tiene planteados la teoría suareziana, conviene examinar detenidamente su alcance. Una explicación elemental de la «condición concomitante» la hace Suárez a base de casos concretos.[93]

---

90 L. c.

91 *De Deo Uno et Trino* l.2 c.21 n.9 (*Opera* t.1 p.126). *De Incarnatione* d.31 s.6 n.45. 84s. (*Opera* t.18 p.125. 140s).

92 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.102 (*Opera* t.18 p.148).

93 *O. c.* d.31 s.6 n.67 (*Opera* t.18 p.133).

La materia prima —escribe— ordenada primordialmente a recibir la forma sustancial, concomitantemente es también potencia para recibir la cantidad. La forma sustancial constituída primordialmente y de por sí para dar el ser al compuesto y actuar la materia puede poseer concomitantemente cierta fuerza de obrar por sí misma. La cantidad tiene como finalidad primordial extender formalmente la sustancia, concomitantemente ser la razón receptiva de cualidades corpóreas. Así en los demás ejemplos.[94]

De idéntica forma explica en otro lugar las perfecciones divinas que guardan relación con la criatura: el entendimiento, la voluntad, la potencia. No están de suyo primordialmente ordenadas a lo creado, pero poseen tal eficacia «quasi concomitanter» y excluído cualquier tipo de ordenación.

De la consideración de estos casos se desprende como idea básica para entender el concepto de «condición concomitante» lo siguiente: algo al margen de la constitución absoluta de la cosa según tal especie o tal naturaleza, cualquiera que ella sea. Es decir que para Suárez se precisa distinguir en las cosas dos planos o dos clases de elementos: los que determinan la especie o la naturaleza de la cosa y otros que le corresponden como superpuestos a esta constitución. Tales serían o a ellos pertenecerían las «condiciones concomitantes».

Prosiguiendo en el análisis del mismo concepto podemos añadir nosotros en consonancia con la mentalidad suareziana que tales condiciones o perfecciones concomitantes ni en Dios ni en la criatura pueden entenderse en orden al sujeto que las posee. No tienen en las cosas un sentido absoluto, no descansan en ellas. Su función propia es orientar las cosas hacia otros objetos, una función relativa. Lo podemos comprobar a posteriori en todos los ejemplos suarecianos aducidos antes y a priori se podía intentar un argumento que lo justificase, pero no nos interesa de momento. Anotemos solamente que así sucede de hecho en el caso de la potencia obediencial activa.

Pero esto nos crea un nuevo problema. Porque al explicar el matiz relativo de la potencia obediencial activa hemos rechazado todo lo que pueda significar verdadera y estricta relación. ¿Cómo

94 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.67 (*Opera* t.18 p.133).

explicar, pues, este sentido relativo sin contradecirnos? ¿Qué categoría óntica entraña este carácter absoluto-relativo y por tanto puede encajar esta condición concomitante que es la potencia obediencial activa? Y Suárez una vez más recurre a la connotación como a último reducto.[95] Ella por esa esencia absoluta matizada de relación es la que podía iluminar un poco más el alcance ontológico de la idea de potencia obediencial activa. No era la primera vez que Suárez rechazando sucesivamente distintas formas de ser para explicar una realidad echaba mano en última instancia de la connotación. Así por ejemplo, en el estudio metafísico de la verdad lógica que se desarrolla según el siguiente proceso: La verdad lógica es algo real; no es algo real absoluto, no es algo real relativo, no es relación de razón. Luego es una connotación. En la connotación como en la relación podemos decir que hay una cierta respiciencia. Pero mientras en la connotación se da la respiciencia pura, en la relación se da la respiciencia con ordenación.

La equivalencia de los términos condición concomitante-connotación es frecuente en Suárez. Las usa indistintamente al explicar las perfecciones de Dios que se refieren a la criatura, las propiedades del ser y otras cuestiones similares. Y según este módulo hemos de entender también la potencia obediencial activa.

Faltaba para dar el último paso en la determinación ontológica de la potencia obediencial activa designar los términos connotados. Evidentemente siendo potencia activa el primer término connotado eran los efectos por ella producibles: el objeto que hemos estudiado antes. Y por ser potencia incoada, imperfecta, tenía que apuntar además a la omnipotencia divina, a ese concurso indebido que era el que únicamente podía empujarla hasta el acto. En la confluencia de los dos términos estaba la obediencialidad. Entendiendo que la potencia obediencial activa comprende el ser absoluto de la cosa creada más la connotación, aunque en su formalidad añada solamente esto último.

El examen de las posturas tomistas que admiten la potencia obediencial pasiva como real y como pura potencia lógica a lo Zumel, nos llevaría inevitablemente a la misma conclusión. Una cosa que realmente sea potencia no se puede explicar en último término si no es recurriendo a una cierta respiciencia del acto.[96]

---

95 Por la *connotación* explica Suárez la potencia eficiente de Dios *ad extra*, la naturaleza formal de la verdad y bondad ontológica, y la esencia de la verdad lógica.

96 P. Dezza, *Metaphysica Generalis* (Romae 1948) p.114.

Respiciencia que en el caso concreto no se podría traducir por ningún tipo de relación u ordenación estricta.

**Síntesis.**

1) La potencia obediencial activa, entitativamente considerada, es algo real.

2) No se distingue ex natura rei de su propio sujeto.

3) La potencia obediencial activa no implica relación transcendental a su acto.

4) No se identifica con el apetito innato.

5) En su potencialidad sólo es «vis inchoata», «incompleta», «imperfecta», «quasi fundamentalis».

6) Onticamente es una «conditio concomitans» que comprende la cosa creada en cuanto que connota de una parte la omnipotencia divina, de otra el efecto sobrenatural.

7) Formalmente es esa «connotación».

## V. Otras circunstancias de la potencia obediencial activa

**Sumario.**—1. Instrumentalidad.—2. Obediencialidad.—3. Transcendencia. 4. Unicidad en cada criatura.—5. Univocidad en el concepto de potencia obediencial activa.—Síntesis.

De propósito convenimos en llamar «circunstancias» a estos otros elementos característicos de la potencia, porque los hasta ahora vistos —objeto, acción, entidad— bien pueden llamarse el núcleo. Los que ahora vamos a estudiar, secundarios o derivados, si se quiere, forman el último acabamiento y estructuración de la potencia, prestándole su neta fisonomía suareziana. Son cuatro predicados principales que designamos con los nombres de «instrumentalidad», «obediencialidad», «transcendencia» y «unicidad» en cada criatura. Pertenecen al orden ontológico. A ellos añadiremos

un quinto predicado, más bien de orden lógico, referente al «carácter unívoco» de su concepto.

### 1. Instrumentalidad.

Este predicado se lo adjudica Suárez a la potencia obediencial activa como tal, es decir, tanto a la que produce acciones sobrenaturales transeuntes,[97] como a la que produce acciones sobrenaturales inmanentes.[98] Pero la censura en uno y otro caso es diversa. De las transeuntes dice «certum est», de las inmanentes «videtur». En estas últimas la labor es más bien negativa, de solución de dificultades, porque las razones positivas en una y otra potencia son la misma: dar la noción de causa instrumental y aplicarla al caso presente.

Algunas condiciones de la causa instrumental quedan consignadas en el tratado *De Incarnatione.*[99] y para un estudio más amplio remite a las *Disputationes Metaphysicae:* «ut latius in Disputationibus metaphysicis tractamus».[100] He aquí en síntesis su pensamiento.

De la razón de instrumento hay que excluir primeramente el que proceda entitativamente de la causa principal. Esto que se puede dar accidentalmente en algunos, falta evidentemente en otros.[101] No es necesario tampoco en el concepto de instrumento que en sí reciba algún movimiento o influjo del agente principal, distinto de su ser y previo a la acción, de forma que por él obre o sea aplicado para obrar.[102] En estas palabras apuntaba a la teoría tomista del instrumento y las hemos transcrito textualmente, porque al emitir Suárez su juicio sobre ellas establece el punto de arranque de algunas de sus concepciones personales. Concede que ese movimiento previo se pueda dar en determinados instrumentos. No se da de hecho en algunos naturales y mucho menos lo exigen intrísicamente los sobrenaturales. Pero sobre esto volveremos más despacio, al hablar del concurso.

---

97 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.86 *(Opera* t.18 p.142).

98 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.89 *(Opera* t.18 p.143). Contra esta apreciación suareciana sostendrá F. Albertini que no siempre la potencia obediencial activa obra instrumentalmente (Cf. F. ALBERTINI, *Corollaria seu Quaestiones theologicae praecipuae in Primam et Tertiam partem* princ.2 q.6 n.6 [Lugduni 1610] p.207).

99 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.89 *(Opera* t.18 p.143).

100 L. c.

101 *O. c.* d.31 s.6 n.86 *(Opera* t.18 p.142).

102 *O. c.* d.31 s.6 n.87 *(Opera* t.18 p.142).

En las *Disputationes Metaphysicae* analiza minuciosamente otra serie de fórmulas distintas para explicar el concepto de instrumento. El por su parte hace consistir su razón diferencial no en algo previo que reciba la causa ni en la producción de algo que previamente disponga al efecto de la causa principal, sino en la producción del efecto superior mismo.[103] Razón diferencial es, pues, el desequilibrio de perfección entre causa y efecto, y nada más que esto.

Ahora la aplicación y las consecuencias en la potencia obediencial activa, tal y como queda definida, no es difícil. Su objeto lo constituían las obras sobrenaturales, su entidad el ser creado por muy imperfecto que sea. No se podía dar más desequilibrio y por tanto el carácter instrumental quedaba patente. Hasta tal punto que probablemente sea la potencia obediencial activa la única virtud instrumental que, como tal, en sentido riguroso, reconoce la metafísica suareziana.[104] El agente principal, dada la calidad de efecto y causa, era por necesidad Dios.[105]

### 2. Obediencialidad

El esquema de potencias activas que tenían los escolásticos parecía oponerse a este nuevo género de potencia. En el primer plano de la distinción en potencias naturales y potencias sobrenaturales la potencia suareziana no se puede incluir ni en un miembro ni en otro. En las sobrenaturales por su identificación con la entidad natural; en las naturales por razón de su efecto sobrenatural.[106]

Ante la dificultad de catalogación, Suárez comienza por retorcer el argumento y establece este principio que, en la solución de dificultades, le ha de prestar muy buenos servicios: «Quod de passiva dictum fuerit dici etiam poterit de activa».[107] Con este supuesto propone especificándolas las razones que mueven a catalogarlas -potencia activa y pasiva- en uno u otro miembro según las diversas

103 *Disputationes Metaphysicae* d.17 s 2 n.17 (*Opera* t.25 p.590). *De Incarnatione* d.31 s.6 n.87 (*Opera* t.18 p.142).

104 Nos remitimos para un estudio más amplio de este punto al *Estudio Crítico* de nuestra tesis.

105 En su propio lugar examinaremos las dificultades que plantean contra esta conclusión los llamados instrumentos vitales.

106 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.62 (*Opera* t.18 p.131).

107 *O. c.* d.31 s.6 n.61 (*Opera* t.18 p.131).

sentencias. El se pronuncia definitivamente por el modo de hablar de Santo Tomás que no las pone ni en uno ni en otro, sino en un tercero que ya para su tiempo se llamaba «obediencial». Esta forma de hablar le parece a Suárez más sana y más verdadera.[108]

La cuestión no era pura cuestión de nombre. En el fondo latía la cuestión de hecho, enclavada en distintas posturas metafísicas.

Una idea clave y punto de partida en su postura lo constituye la afirmación de que la potencia obediencial activa no se distingue «ex natura rei» del sujeto en que radica.[109] De él deduce, como primera y fundamentalísima consecuencia, la imposibilidad de interpretarla como potencia sobrenatural. Dos formas de sobrenaturalidad distingue a este propósito: sobrenaturalidad de potencia que afecte a todo el sujeto y sobrenaturalidad como si la potencia fuese un grado inadecuadamente distinto del sujeto, al modo como la vida intelectiva no supone una distinción total con la sensitiva, sino un grado superior en la misma alma. En cualquiera de las hipótesis rechaza Suárez, con abundancia de argumentos, la sobrenaturalidad.

La verdad es que, supuesto el principio de la identificación, la cosa no ofrecía dificultad. Y sin embargo Suárez le dedica cinco amplísimos números de la s. VI. ¿Qué ocurría aquí? La explicación de todo la tenemos en las palabras que sirven de fondo a todo el discurso: «quia alias sequitur ordinem gratiae habere quandam intrinsecam connexionem cum ordine naturae».[110] Ha caído en la cuenta de que por este lado había de venir la acusación tópico de semipelagianismo y quiere apuntalar bien su postura.

Tampoco se podía llamar esta potencia natural a secas, como pretendían los escotistas y en otra línea el mismo Vázquez.[111]

En la teología escotista no se negaba rotundamente la eficiencia de la criatura en el orden sobrenatural. Se admitía el influjo de las potencias en los actos vitales sobrenaturales, pero a condición de entender este influjo como principal y como natural. De nuevo los sistemas metafísicos hacían acto de presencia en las doctrinas teológicas. En escotista influjo inmediato es sinónimo de influjo

---

108 *O. c.* d.31 s.6 n.63 (*Opera* t.18 p.132).
109 *O. c.* d.31 s.6 n.64-68 (*Opera* t.18 p.132s).
110 *O. c.* d.31 s.6 n.72 (*Opera* t.18 p.135).
111 *O. c.* d. 31 s.6 n.74 (*Opera* t.18 p.136).

principal, porque el instrumento sólo causa una «dispositio praevia». Y aquí no se podía negar el influjo inmediato de las potencias so pena de dejar inexplicada la vitalidad.

Lo de «natural» era consecuencia lógica de la teoría sobre los grados metafísicos. Aplicaban en ellos la distinción formal, estableciendo una disociación algo más que conceptual en la cosa donde se verifica. En el caso que nos ocupa de los actos vitales sobrenaturales también se verificaba esta disociación ultraconceptual entre lo natural— género—, verbigracia, conocimiento— y lo sobrenatural— diferencia específica— visión intuitiva de Dios. Es el ejemplo que maneja Suárez.

Ya desde la disociación en el objeto no era difícil pasar a una disociación en las potencias, distinguiendo una causa natural que responde a lo natural del objeto.[112] Desde esta exégesis metafísica llevaba razón Suárez, cuando afirmaba que, aunque el llamar natural u obediencial a esta potencia parezca una cuestión de nombre y de forma de hablar, en el sentido de los adversarios se debatía una cuestión de realidad.[113]

La postura de Suárez también se define por sus ideas metafísicas. Los grados metafísicos sólo se distinguen de razón. Lo natural y lo sobrenatural son dos conceptos a los que responden en el acto una misma realidad física. Y en ella lo sobrenatural transciende totalmente lo natural. Y como la eficiencia se realiza en orden físico, la eficiencia de un acto sobrenatural es eficiencia de lo sobrenatural de un acto. Sencillamente se acusa a la tesis opuesta de ultrarealismo. En consecuencia, si bien en un sentido impropio esta potencia se puede llamar natural, simplemente y en sentido riguroso esta denominación es falsa. Aquí Suárez se sitúa más bien a la defensiva, resolviendo las razones que apoyan la naturalidad.[114]

Descartadas las hipótesis que ante el dilema natural— sobrenatural se sitúan en uno de los dos polos, Suárez acepta una solución media. Se ha de llamar obediencial siguiendo al apelativo que en el tomismo y aun antes del tomismo se daba a su análoga la pasiva.[115]

---

112 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.74 *(Opera* t.18 p.136).

113 L. c.

114 L. c.

15 L. B. GILLON, *Aux origines de la «Puissance Obédientielle»:* RevThom 47 (1947) 304-310.

La obediencialidad esta comportaba una respuesta con distingo. Distingue Suárez dos cosas: La «res» de la potencia y el «usus»' el «munus» de la potencia, el «modus operandi». En cuanto cosa, la potencia es tal cual es la entidad a quien conviene. En cuanto al uso no se puede llamar propiamente natural, porque no obra según la conmesuración o el destino o especificación desu entidad, ni con el concurso o auxilio debido, ni en orden a un efecto o acción proporcionado a su naturaleza. Todas estas condiciones la colocan, por decirlo así, en un grado medio entre lo natural y lo sobrenatural.[116] Otra fórmula de expresar lo mismo reza así: la potencia elevada es potencia natural, pero al obrar por elevación no obra como potencia natural.[117] El llamarla obediencial se debe a que el antiguo nombre expresaba con claridad el modo propio de obrar, es decir «ex imperio creatoris». Al imperio corresponde la obediencia.

Esto de la «obediencia», como lo de «ser elevada», supuso un peligro de tergiversación o motivos de tropiezo para los teólogos y filósofos poco avisados, que se dejan engañar por la apariencia de las palabras.[118] A veces, interpretando en sentido propio lo que sólo es una metáfora, a veces deduciendo de la forma pasiva de las palabras una potencia realmente pasiva.[119] En orden a evitar el equívoco Suárez da una explicación de la palabra obediencial.

La voz obediencial envuelve algo de metáfora aplicada a las cosas inanimadas. Lo inanimado indudablemente no puede obedecer, de tal forma que primero perciba el mandato y después lo ejecute. Sólo obedece metafóricamente en cuanto que «ad nutum divinae voluntatis» recibe u obra lo que Dios quiere. De aquí se concluye que, aunque se diga que la criatura obedece a Dios o está subordinada a El en el obrar o es dirigida por El y otras cosas semejantes, que se expresan pasivamente, sin embargo con estas palabras no se designa una «pasión», consecuentemente una potencia pasiva de la criatura, sino sólo la dependencia que tiene respecto de Dios en el obrar o la concomitancia necesaria y una cierta subordinación entre su acción y la voluntad divina. Así, aunque la potencia se llame obediencial, como por metáfora y por denominación extrinseca, debajo de la expresión se esconde un verda-

116 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.83 (*Opera* t.18 p.139).
117 *O. c.* d.31 s.6 n.78 (*Opera* t.18 p.138).
118 *O. c.* d.31 s.6 n.32 (*Opera* t.18 p.121).
119 *O. c.* d.31 s.6 n.51 (*Opera* t.18 p.127).

dero principio de obrar o recibir.[120] Lo que Suárez quiere hacer ver es que, cualquiera que sea la significación del nombre obediencial materialmente considerado, la realidad que responde a este predicado no es incompatible con la realidad que responde al predicado activo.

### 3. Transcendencia.

Hemos insinuado ya en los párrafos que preceden el carácter transcendental de esta potencia. Que por incluirse en todas las cosas está por encima de cualquier predicamento o categoría del ser. Examinamos ahora más detenidamente este carácter, haciendo una exploración gradual del campo donde se ejerce esta transcendencia.

1. De él hay que excluir evidentemente a Dios en Quien no cabe el absurdo de ser instrumento de sí mismo. Con todo, las relaciones divinas ofrecieron ya desde el principio alguna dificultad en la teoría y a ellas recurrieron muchas veces los adversarios, proponiendo como una de sus lógicas consecuencias la posibilidad de una obediencialidad en las relaciones divinas. Suárez lo niega rotundamente porque la obediencialidad comporta una imperfección de subordinación que en modo alguno puede convenir a las relaciones increadas.[121]

2. Excluído Dios del campo de los sujetos donde radica esta potencia pasamos a investigar la amplitud de su transcendencia en las cosas creadas.

Suárez hace mención de una teoría que la limitaba a las cosas naturalmente activas y sólo respecto de aquellos efectos sobrenaturales que coincidieran con sus respectivos efectos naturales en alguna razón genérica. Conveniencia que sería la razón de elevabilidad y en virtud de la cual esta potencia se diría propiamente natural o innata.[122]

Contra esta coartación de la potencia Suárez sostiene que tan inepta es la potencia para aquellas cosas que están fuera de su fuerza activa como si en absoluto no fuese potencia ni tuviese actividad.[123]

---

120 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.51 *(Opera* t.18 p.127).

121 *O. c.* d.31 s.6 n.111 *(Opera* t.18 p.152). *De Sacramentis* d.9 s.1 n.21 *(Opera* t.20 p.147).

122 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.74 *(Opera* t.18 p.136).

123 *O. c.* d.31 s.6 n.77 *(Opera* t.18 p.137).

3. Otro límite rechazado por Suárez es el que viene dado por la imperfección óntica de algunos seres creados. No es obstáculo esta imperfección —dice— para que en su ser radique la potencia y esto es lo que trae como razón para probar que los sacramentos, incluso aquéllos más imperfectos que consisten en un movimiento o en el sonido, puedan producir físicamente la gracia santificante, con tal de que posean algo de entidad. Y la razón estriba, en último término, en que las cosas, cuando obran por la potencia obediencial, obran no de acuerdo con su perfección natural sino de acuerdo con el infinito poder divino.[124]

Las bases positivas de este aserto las estudiaremos después. Ellas prueban —dice— en general de todos los seres creados y en orden a todos los efectos en los cuales no se encuentre una especial repugnancia.[125]

Descartadas estas limitaciones, la potencia obediencial activa aparece efectivamente con una transcendencia absoluta respecto del ser creado. Es una prerrogativa inherente y consustancial al ser creado y que se extiende tanto como él[126]

**4. Unicidad en cada criatura.**

Ahora en cada ser creado se podía preguntar con fundamento sobre la unicidad o multiplicidad de potencias obedienciales en cada uno de los seres.

La infinitud y diversidad de objetos realizables obediencialmente por cada cosa parecía suponer en ella un número infinito correspondiente de potencias distintas. De hecho Suárez lo niega de acuerdo con su doctrina de la indistinción entre potencias y cosas. Las potencias identificadas con la cosa han de estar identificadas entre sí según las exigencias del principio de identidad comparada. Se da, por tanto, una única realidad, bien que expresada con conceptos inadecuados. Así en la palabra humana se da una sóla potencia real obediencial para justificar, para transustanciar, para crear. Fenómeno, por lo demás, no del todo extraño en el orden natural, donde, v. g, el calor es una virtualidad principal para

124 *De Sacramentis* d.9 s.1 n.21 *(Opera* t.20 p.147).

125 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.77 *(Opera* t.18 p. 137).

126 *De mysteriis Vitae Christi* d.30 s.3 *(Opera* t.19 p.475).

producir calor, instrumental para producir sustancia, y, unido con la forma de fuego, instrumental también para producir fuego. Siendo ésta una sola virtualidad, reviste estas formalidades sólo lógicamente distintas, porque no añaden un nuevo modo o una nueva entidad, sino que la misma entidad calor por su esencia tiene toda esa fuerza, la cual nosotros apreciamos como dividida en orden a los distintos efectos. Con más razón en la obediencialidad, que tiene su razón de ser completa en algo común a todas las cosas: la subordinación al imperio del Creador.[127]

**5. Univocidad en el concepto de potencia obediencial activa.**

Por paradoja ni la trancendentalidad de la potencia obediencial activa, ni la casi infinita variedad de efectos que puede producir desde cada uno de los sujetos donde radica, da lugar, como se creería lógico, a un concepto equívoco o análogo de potencia obediencial. Comparando, v. g.: dos entendimientos distintos en perfección respecto de la visión beatífica, nos dice Suárez que en razón de potencia obediencial son idénticos.[128] Aunque el caso es particular la raiz del fenómeno tiene valor universal. Porque la raíz no es otra que ese carácter de «incompletez», «incoación», «imperfección», que distingue, según vimos, esta potencia y que hace que se mida no por la diversidad de sujetos en que se asienta, sino por la virtualidad de Dios, que concurre, una para todos. Es decir, que la diversidad de perfecciones en las criaturas no las afecta en cuanto causas obedienciales sino en cuanto cosas. Esto hace posible una identidad conceptual de todas las cosas creadas en razón de potencias obedienciales, basada en la razón unívoca de ser creadas y de estar por lo mismo sometidas al Creador.

Omitimos otros varios caracteres como la corporeidad o espiritualidad, sustancialidad o accidentalidad etc., que están definidas sin dificultad por el carácter transcendental y por la indistinción potencia-sujeto que hace en cada caso posible decir el carácter con-

---

127 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.100s. (*Opera* t.18 p.148).

128 *De Deo Uno et Trino* l.2 c.21 n.8 (*Opera* t.1 p 125) Esto de la univocidad era uno de los motivos de escándalo para los Salmanticenses (*Tractatus de Paenitentia* d.6 dub.1 § 3 n.33: *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologicus* [Bruxellis-Genevae, 1870-1883] t.19 p.687b).

creto que reviste. Decía Suárez: «supponendo autem esse rem distinctam facillime quaestiones illae expediuntur».[129]

**Síntesis.**

1) La potencia obediencial activa actúa siempre instrumentalmente por ser en orden a efectos superiores.

2) La potencia obediencial activa ni es natural ni sobrenatural sino obediencial, es decir, natural en la entidad, sobrenatural en el uso.

3) Transciende todos los seres creados sin limitaciones.

4) En cada ser creado es única, aunque sea infinita la variedad de efectos que pueda producir.

5) Es unívoca sin que cuente para nada la variedad entitativa de los sujetos donde radica.

## VI. Elevación de la potencia obediencial activa

**Sumario.**—1. Lo que exige en el concurso por ser potencia activa.—2. Lo que exige en la elevación por ser instrumental.—3. Lo que exige en la elevación por ser obediencial.—Síntesis.

Quedan examinadas en los párrafos que preceden las tres piezas básicas en la potencia obediencial activa. Un estudio desde el ángulo de la criatura. Pero esta potencia se nos ofrece además desde otro ángulo, desde el ángulo de la causa principal que es Dios. Al emprender el estudio de la elevación tocamos este otro aspecto.

Por la elevación es como pasa esta potencia de su estado de potencia, o más suarezianamente, acto virtual, al estado de acto formal. Se desarrolla la potencia. Otro nuevo matiz del presente estudio. Porque en los párrafos anteriores tomábamos en consideración

---

129 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.100 (*Opera* t.18 p.148).

la potencia en su momento estático, analizando los elementos por separado; pero en éste la tomamos bajo el punto de vista del dinamismo debido a su carácter de potencia activa. La elevación, pues, nos descubre lo divino y lo dinámico de la potencia, dos facetas muy importantes.

La elevación viene postulada por la naturaleza misma de la potencia, por el bajo nivel que la separa de su efecto. Aquí nos referimos sólo al modo de esa elevación.

Suárez, al intentar un estudio de lo que específicamente le conviene, nos remite a un estadio anterior,[130] el estadio del instrumento como tal, cuya concepción transciende al campo de los instrumentos divinos. A su vez esta concepción del instrumento como tal se superpone a la concepción del instrumento como causa creada, como ente participado.

En consecuencia, la comprensión armónica y total de pensamiento suareziano sobre la elevación exige desarrollar gradualmente estos tres puntos:

1) Teoría sobre el concurso general de Dios con las cosas creadas.

2) Teoría sobre elevación de instrumentos en general.

3) Teoría sobre lo específico de la elevación en los instrumentos divinos.

Tres puntos que responden a las tres formalidades que se entrecruzan en la potencia, a saber: ser causa, ser instrumental, ser obediencial.

### 1. Lo que exige en el concurso por ser potencia activa.

Tres son las conclusiones principales que formula Suárez en torno al concurso.

La primera se refiere al hecho del concurso en que moralmente todos los escolásticos, al tiempo de Suárez, estaban concordes. Y tan seguro le parece este hecho a Suárez que el negarlo lo juzga «erroneum in fide».[131] Hoy, después de las investigaciones del P. Stufler, del P. Iglesias, la censura nos parece demasiado severa.

La segunda conclusión descubre la esencia de este concurso

130 *De Incarnatione* d.13 s.6 n.87 (*Opera* t.18 p.142).

131 *Disputationes Metaphysicae* d.22 s.1 n.6 (*Opera* t.25 p.803).

en su modalidad molinístico-suareziana. Distingue en él lo interno y lo «ad extra». En este segundo aspecto «ad extra» el concurso es «per modum actionis» o, al menos «per modum cuiusdam fieri immediate manantis a Deo».[132] La acción y el efecto en su totalidad proceden de Dios y de la criatura. Decimos la acción y no las acciones porque en realidad no se distingue una de otra. Este es el concurso simultáneo.

Fuera de esto —dice en la tercera conclusión— el concurso divino no infiere «ex intrinseca necessitate» algo, prestado de nuevo a la causa segunda, que sea principio de su acción o una condición necesaria para ella. La conclusión apunta directamente a la premoción tomista.[133]

**2 Lo que exige en la elevación por ser potencia instrumental.**

No es lo mismo el concurso que presta la Causa Primera a la causa segunda, que el que presta la causa principal a la instrumental. Aquél será en virtud de la razón general de «ser participado», éste por la especial desproporción con el efecto.[134] Ya hemos visto que la condición de «ser participado» no exige de Dios más que el concurso «per modum actionis». Y ahora el carácter instrumental de la potencia obediencial nos induce a investigar qué clase de concurso exige esta desproporción. Toda la cuestión gira alrededor de si el instrumento, además del influjo de la causa principal «per modum actionis», precisa la producción de algo previo «per modum actus primi». Y esto merced a una necesidad intrínseca de su esencia.

La respuesta suareciana es que este algo previo ni basta ni se requiere. No basta en la hipótesis de los instrumentos que no tocan inmediatamente el efecto principal y en la hipótesis de que este efecto no sea superior a su causa. Ni se requiere por cuanto se dan instrumentos sin concurso previo.[135]

132 L. Mahieu no parece haber entendido del todo este punto, cuando escribe: «...le concours divin très spécial dont il parle ne peut être appelé surnaturel puisqu' il se borne à rendre possible un acte posé par la nature humaine seule...» (L. Mahieu, *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu' elle a avec sa théologie* p.2 c.7 § 6 [Paris 1921] p.417s).

133 *Disputationes Metaphysicae* d.22 s.2 n.15 (*Opera* t 25 p.806).

134 *O.* c. d.17 s.2 n.18 (*Opera* t.25 p.591).

135 *O* c. d.17 s.2 n.12 (*Opera* t.25 p.588).

Con frecuencia los manuales, haciendo de la cuestión de hecho una cuestión de derecho y de este elemento puramente genérico —el instrumento no se eleva por algo previo— un elemento específico, han afirmado que, según Suárez, esto se da de hecho en todos y cada uno de los casos. Nada más fuera de la realidad. Suárez ni afirma ni niega la producción de algo previo. Depende ello de la clase de instrumento. «In variis instrumentis vario modo reperiri potest».[136] Así se explica que la crítica antitomista a través de sus escritos se pueda reducir a esta sola idea: que extienden a todos los instrumentos lo que sólo es verdadero en los instrumentos de arte.[137] En consonancia con la censura suena el balance final con que cierra su estudio sobre la diferencia entre causa principal e instrumental. «Muchas de las cosas que en ellas —las otras formas de explicarlas— se dicen, excepto la tercera manera (la escotista) se reducen a un sentido congruo».

Esta interpretación y aceptación de la congruencia de las demás teorías con su modo de pensar está plenamente confirmada en las tres clases de virtualidad que señala para los instrumentos: «sive illa virtus sit innata sive superaddita rei et sive sit permanens et durabilis cessante actione sive sit fluens (ut aiunt) et in motu consistens».[138] Admite la posibilidad y aun el hecho de una virtualidad sobreañadida.

Todavía hay un texto en el que explícitamente se proponen tres modos de elevación que responden a las clases de virtualidades señaladas. Lo transcribimos íntegramente, puesto que nos resume muy bien todo lo que vamos diciendo de las formas de elevación. «A veces se da una elevación para obrar algo que supera las fuerzas de la cosa que se eleva —causa instrumental— lo cual puede suceder de una de estas tres maneras: Primero, cuando se le añade toda la fuerza de obrar a algo que no tiene ninguna fuerza para producir tal acción y entonces necesariamente debe hacerse la elevación por una forma intrínseca... El segundo modo de elevación para obrar es cuando a la cosa no se le añade toda la fuerza sino que solamente se suple lo que faltaba por una virtualidad intrínseca sobreañadida, y así en esta forma se elevan las potencias de nuestra alma, entendimiento y voluntad, para producir actos

136 *Disputationes Metaphysicae* d.17 s.2 n.14 (*Opera* t.25 p.589).
137 L. c.
138 *O. c.* d.17 s.2 n.19 (*Opera* t.25 p.591).

sobrenaturales... El tercer modo de elevación para obrar puede ser por la conjunción de una causa extrínseca que completa la fuerza de producir algo para cuya eficiencia lo que se eleva era de por sí insuficiente e improporcionado.[139]

El tercer modo de elevación corresponde a la «virtus innata»; los dos primeros a la «superaddita» con sus correspondientes divisiones.

Las tres clases de elevación se proponen en el texto no sólo como posibles sino como realizadas de hecho en los ejemplos que él mismo aduce en confirmación.

Distinguiendo, pues, la cuestión de hecho y la cuestión de derecho todo está claro. De derecho no se exige para la elevación la recepción de algo previo aunque de hecho se dé en algunos casos.

### 3. Lo que exige en la elevación por ser potencia obediencial

Lo dicho acerca del instrumento en general tiene su vigencia en el instrumento divino que actúa por la potencia obediencial activa. Fuera del influjo de Dios «per modum actionis» no hay que pensar en otro influjo «per modum actus primi».[140] Nos referimos otra vez a la cuestión de derecho. De hecho se puede dar por otros motivos que el ser instrumento divino. La respuesta a la forma como Dios eleva de hecho cada uno de los instrumentos divinos hay que darla en cada caso concreto. Naturalmente nosotros no nos podemos detener en esto. Lo que sí merece atención especial es la modulidad que presenta el concurso divino en la potencia obediencial. Dentro del cuadro de los instrumentos, los divinos tienen fisonomía propia, debida precisamente al concurso que le presta la causa principal.

Compara el Doctor Eximio de intento el concurso que presta la causa principal —aun en el caso de que esa causa principal fuese Dios— a los instrumentos naturales o artificiales y el concurso con que Dios eleva la potencia obediencial activa. El resultado de la comparación lo sintetiza en el hecho de que la razón de instrumento divino milagroso tiene sobre los otros instrumentos el obrar no por una proporción natural sino obediencial, es decir, de no repugnancia con el objeto. A esto se debe el que obre por un concur-

139 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.31 (*Opera* t.18 p.120).
140 L. c.

so que en modo alguno le es debido a su naturaleza, un concurso de orden superior. De donde se concluye además que la acción no hay que medirla por la perfección natural del instrumento sino por la virtud y el infujo del agente principal.[141] Dos notas señalan en este párrafo lo específico de este concurso: «nullo modo debitus», «superioris ordinis». Las dos expresan, una en forma negativa y otra en forma positiva, la sobrenaturalidad.

La naturaleza de este concurso ilumina extraordinariamente el verdadero alcance de esta potencia en cuanto activa y disipa los fantasmas de semipelagianismo. Existe en verdad un poder real en la criatura, un poder en virtud del cual el efecto sobrenatural depende realmente de ella, poder ciertamente innato pero solamente remoto. Aunque la fuerza, la virtualidad está en ella misma, ni el modo de obrar ni el concurso están en sus manos. Son sobrenaturales. Por tanto no se puede hablar de un poder absoluto de la criatura en orden al mundo sobrenatural, sino de un poder en razón del concurso de Dios. Sólo cuando este concurso se aplica o cuando lo tiene dispuesto se puede decir sin distingos que la criatura puede.[142]

**Síntesis.**

1) Ni por ser simplemente activa, ni por ser instrumental, ni por ser obediencial exige esencialmente esta potencia para ser elevada la recepción de algo previo «per modum actus primi».

2) Tampoco lo excluye, pero, si se da, esto acontece por razones ajenas a la naturaleza de la potencia y a la naturaleza de la elevación que necesita para poder actuar.

3) El concurso prestado por Dios a la potencia obediencial activa es de orden superior y en modo alguno le es debido; por donde la criatura en sí misma considerada no tiene un poder absoluto en el orden sobrenatural.

---

141 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.87 (*Opera* t.18 p.142). Cf. *De Sacramentis* d.9 s.1 n.21 (*Opera* t.20 p.147). *De Deo Uno et Trino* l.2 c.21 n.12 (*Opera* t.1 p.127).

142 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.9 (*Opera* t.18 p.110).

## VII. Recapitulación

La incapacidad humana de ver lo complejo de un golpe de vista obliga al análisis. El análisis que llevamos realizado de la potencia obediencial activa nos ha puesto delante en su verdad absoluta pero de una manera desconectada sus distintas partes. Y es posible que la desmembración haya acabado en el plano lógico con la unidad de la potencia y por tanto con su ser mismo y a la altura que nos encontramos la potencia obediencial activa nos dé la impresión de un organismo descuartizado.

Brevemente en una rápida síntesis quisiéramos atender en este párrafo a la coherencia vital y a la conexión estructurada de esos miembros. Después del conocimiento analítico, la reducción a la síntesis no nos será difícil

Dios, autor del orden natural, crea las cosas y en consonancia con el ser de cada una las dota con un especial modo de operar. Un dinamismo que se despliega normalmente con el concurso de Dios prestado a medida de sus exigencias.

Pero este dinamismo con el círculo de efectos correspondientes, todo lo amplio que se quiera, no agota las posibilidades de la criatura. Fuera de él existe el mundo de los infinitos efectos que Dios puede operar por la criatura, al margen de sus exigencias, el mundo de los efectos sobrenaturales. En función de ellos y en función complementaria de la omnipotencia de Dios, a quien la criatura estaba subordinada, le nacía el rango de la obediencialidad. Se requerían las dos condiciones. Sin la posibilidad del mundo sobrenatural le faltaba «a qué obedecer». Encerrada en los límites de su naturaleza, su funcionamiento respondería sólo a las perfecciones naturales internas sin apertura al mundo de lo que obedeciendo al impulso extrínseco de Dios podía realizar. Y sin la subordinación a Dios, nacida en el hecho de la creación, faltaría a quién obedecer. ¿Quién iba a salvar aquel desnivel que separa la imperfección de su naturaleza de los efectos sobrenaturales?

En la confluencia de las dos condiciones se encontraba la obediencialidad, el poder obediencial. Una prerrogativa real y positiva como que en ella y por ella tenía la criatura un influjo físico y ver-

dadero en el efecto sobrenatural. Pero no una entidad distinta de la realidad misma de la criatura. Ya en el primer momento ontológico de su existencia y en la desnudez de su ser desprovisto de cualquier otra cosa que no sea ella misma, sale de las manos de Dios siendo potencia obediencial activa. Para eso bastaba la coexistencia de estos dos hechos: posibilidad del orden sobrenatural, subordinación a la omnipotencia divina. Algo así como un punto que pasase de su realidad de punto sin más a la realidad de punto con definición en el espacio sólo porque se incluye entre dos coordenadas. Las coordenadas en función de las cuales cobraba la criatura su realidad obediencial ya hemos dicho cuáles son.

Esto era en sí misma y en su génesis la potencia obediencial activa. Por ella todas las criaturas, absolutamente todas, estaban proyectadas hacia aquellos efectos que en sí o en su modo de proceder no ofrecen especial repugnancia. Campo infinito el de su hacer posible, desconocido por ellas mismas porque ningún entendimiento creado desde su capacidad natural puede descubrir esta maravillosa potencia que se esconde en el interior de los seres.

Claro que en este primer momento, cuando aún no ha entrado en juego el decreto divino por el que elige tales determinadas cosas para instrumentos divinos y decide concurrir con ellos, la potencia obediencial es una potencia incoada, incompleta, imperfecta, un acto primero remotísimo incapaz de reducirse a acto segundo por propia iniciativa y sólo ayudado del concurso natural de Dios.

Después viene el entrar en escena Dios autor del orden sobrenatural. Designa las criaturas que han de ser instrumentos, es decir, las que han de poner en práctica su potencia obediencial activa. Ya sabemos cuáles son al sentir de Suárez estas criaturas y para qué actos.

A la hora de actuar, ya lo hemos dicho, no hará falta que Dios imprima en ellas un principio del acto. Bastará que Dios esté presente influyendo conjuntamente con la criatura en el efecto para que el Sacramento produzca la gracia y el hombre haga el acto de fé. Un concurso indebido, simultáneo, a manera de acto segundo.

Tal es en breve síntesis la impronta de la potencia obediencial activa.

Al llegar aquí podrá pensar alguno que hemos dejado en el tintero el aspecto fundamental de la potencia obediencial activa: la

actividad. El aspecto además estrictamente suareziano en la teología de lo obediencial, al que no hemos dedicado párrafo aparte.

Lo hemos hecho así porque opinamos que la dinamicidad no es un punto aparte del objeto, de la acción, de la entidad y de todas las circunstancias de la potencia obediencial activa. Es mejor el punto de convergencia de todas estas realidades. En ella entendida suarezianamente concurren justamente el poner tal objeto, el poner tal modo de acción, el poner como punto de arranque de lo sobrenatural tal entidad y tal concurso. Por eso el entender esta nota suareziana es un resultado de entender todas las demás. No es un trozo de la pieza musical sino la tonalidad en que está escrita.

# Fragmento de un documento conciliar catariniano

por

J. Olazarán S. I.

Poco después de la aprobación del Decreto de la Justificación, en el que se liquidaba el problema de la certeza de la gracia con la frase *cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum,*[1] escribía el dominico sienés y Obispo de Minori, Ambrosio Catarino, su libro *Interpretatio noni cap. synodalis decreti de iustificatione,* con el fin de defender su famosa teoría sobre la posibilidad de la certeza de fe en el propio estado de gracia contra todos los ataques que pudieran venirle por parte de los intérpretes del Decreto. Todo su fogoso, agudo y batallador ingenio se empleaba a fondo en numerosas páginas en hacer ver que su tesis no cae dentro del ámbito condenado por la decisión sinodal.

Terminado este trabajo, llegó a sus manos la monumental obra *De Natura et Gratia* de Domingo de Soto, y en los cuatro últimos capítulos del libro tercero, dedicados a la tesis de la certeza, se creyó claramente aludido en la refutación que el dominico español hacía de la posibilidad de la mencionada certeza de fé. Esto

---

1 CT (=*Concilium Tridentinum*. Ed. Societas Goerresiana. Friburgi Brisg. 1911ss) 5, 749, 32s.

solo bastó para que tomase de nuevo la pluma y escribiese su *Defensio catholicorum qui pro possibili certitudine praesentis gratiae disseruerunt*, que salió a la luz pública en Venecia, juntamente con la *Interpretatio*, el año de 1547.[2]

Después de un ardiente exordio, en el que se duele de que Soto le haga decir en su libro cosas muy ajenas a su pensamiento, ofrece un resumen de la *Defensio* en tres partes, a saber: fijación de los puntos de contacto entre ambos contendientes, determinación de las cuestiones en que se apartan entre sí y prueba de algunos puntos falsos de la doctrina del Maestro salmantino.[3]

Como introducción a su primera parte, muestra su disgusto porque Soto dijo en el capítulo 10 del citado libro estas, a su juicio, injuriosas palabras: *De quo quidem articulo* [*certitudinis gratiae*] *non solum cum Lutheranis, sed cum nonnullis catholicis certamen nobis existit.*[4] Hubiera dicho *extitit* y no *existit*, añade Catarino, para no dar lugar a los enemigos de objetar que hay cisma entre los católicos, y a los desconocedores de lo acaecido en Trento de escandalizarse cuando oigan que todavía se debate sobre una cosa definida por el Concilio. Y con razón me ofendo, prosigue el sienés, porque lo que enseñó el Santo Sínodo fué aprobado de palabra por todos los Padres, y después de su sentencia todos se callaron.[5]

Acto seguido, propone el estado de la cuestión sobre lo que, en opinión de Soto, existe todavía controversia entre los católicos. Para Soto, dice Catarino, el punto debatido entre los católicos está en determinar si puede el hombre, fuera de un caso de revelación especial, llegar de ley común a tener una certeza de su estado de gracia tan grande como la certeza de fe católica.[6] Yo sin embargo, continúa el de Minori, no sé que jamás fuese propuesto de este modo el tema en las congregaciones de los Padres y de los teólogos tridentinos; y eso que escuché a todos atentamente. Más aún; yo

2 A propósito de esta controversia entre ambos dominicos, véase V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P., *Controversia de certitudine gratiae entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino:* CiencTom 61 (1941) 133ss.

3 A. CATHARINUS O. P., *Defensio catholicorum qui pro possibili certitudine praesentis gratiae disseruerunt* (Venetiis 1574) f. Fiv. Citamos siempre la característica foliación de esta edición veneciana de 1547. La *F* y las *i* indican el número de orden; la *r* y la *v* el el anverso o reverso de los folios.

4 Cf. D. SOTO O. P., *De Natura et Gratia* l.3 c.10 (Venetiis 1547) f.235r.

5 *Defensio catholicorum...* f. Fiir.

6 Estas son las palabras de Soto: «Quaestio ergo est, utrum valeat homo citra speciale revelationis privilegium de communi lege habere tantam certitudinem, se esse in gratia Dei, quanta est fides catholica... Sola ergo constituitur quaestio de certitudine fidei catholicae illiusve simili». *De Natura et Gratia* f.235r.

mismo, viendo que mi opinión corría peligro de entenderse mal, declaré por escrito que en ninguna manera quería defender una certeza de fe católica de la gracia, ni tampoco otra certeza tan grande como ella respecto al objeto. *Et quoniam scripta propria servavi,* acaba el minoriense, *nunc illa fideliter, Deo teste, subiungam: haec enim sunt.*[7] A continuación transcribe su declaración tridentina, que puede leerse en el *Texto del Fragmento,* al final de la Nota que aquí redactamos.

Este documento puede y debe tenerse como la expresión de parte de una de las intervenciones conciliares de Catarino. Las palabras del dominico italiano, hombre de conciencia, son bien expresas. Además, una vez copiado el escrito de que habla, termina con estas formales palabras: *Haec ego tunc* [*in Concilio*] *clara voce.*[8]

Tal es el marco en que hay que encuadrar el texto catariniano. Ya José Schweizer lo ha hecho notar y lo ha reeditado, preguntando por la fecha que hay que darle e indicando que podría ser parte del voto emitido por Catarino el día 22 de noviembre de 1546.[9] Esta observación está bien hecha; pero es preciso que se aduzcan convenientemente sus pruebas comprobatorias.

En las líneas que siguen vamos a dar a esta pregunta la respuesta más adecuada posible, conforme a los escasos datos con que contamos. Y lo hacemos con gusto, porque ello nos obliga a pasar revista, siquiera sea someramente, a la labor conciliar catariniana relativa al punto de la certeza de la gracia. Poco es en verdad lo que dan los documentos tridentinos acerca de la mente de Catarino en el problema de la certeza. La razón es que no conservamos ningún trabajo original y propiamente conciliar de este hombre, que después de la aprobación del Decreto de la Justificación había de llegar a ser por sus numerosos escritos el defensor clásico de la posibilidad de la certeza de fe de la propia justificación. Catarino es conocido en las obras de los teólogos por estos escritos; pero el Catarino-conciliar es casi en absoluto desconocido. Por eso no está de más que, aprovechando la ocasión, sigamos aquí la trayectoria de estas actuaciones catarinianas de Trento, sin pretender por otra parte hacer un estudio profundo sobre las ideas en ellas vertidas.

---

7 *Defensio catholicorum...* f. Fiir.

8 *O. c.* f. Fiiiir.

9 J. SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553) ein Theologe des Reformationszeitalters. Sein Leben und seine Schriften:* Reformationsgeschichtliche Studien und Texte h. 11 u. 12 (Münster i. W. 1920) 260s.

La participación ne nuestro teólogo en la preparación del Decreto de la Justificación y su intervención en toda clase de congregaciones públicas y de consultas privadas fueron notables. Como queda aclarada esta cuestión en otro trabajo,[10] se omite aquí el dar más noticias sobre la misma. Unas 34 veces habló el sienés, contando sus actuaciones de teólogo menor, de Padre perteneciente a las congregaciones generales y de miembro de las congregaciones de prelados teólogos. De todos estos dictámenes nos interesan nueve solamente, puesto que en ellos pudo decir algo acerca del punto que nos ocupa. He aquí la lista de los mismos con sus correspondientes fechas y contenido. De este modo podremos llegar a saber más fácilmente a cuál de ellos pueda corresponder el documento de la *Defensio.*

1. *6 de octubre de 1546.* Catarino dió su voto sobre la segunda forma del Decreto. En su discurso, según Severoli,[11] demostró con muchas palabras la posibilidad de la certeza de fe de la gracia en contra del Obispo de Canarias, Antonio de la Cruz, O. M. O., que el mismo día había pronunciado antes que el minoriense un extenso voto en favor de la incerteza.

Cuáles fuesen las razones aducidas por el dominico no lo sabemos, y por el extracto massarelliano del voto de Catarino únicamente nos enteramos de que respondió a cuatro pasajes de la Sagrada Escritura —*Eccles.* 9, 1; *Iob.* 9, 21; *1 Cor.* 4, 4; *Ps.* 18, 13— que estaban muy en boga entre los partidarios de la incerteza.[12]

Mirando ahora al documento de la *Defensio,* no encontramos ninguno de estos textos; lo cual sin embargo no es óbice para que este escrito pueda ser parte del voto catariniano de octubre, pues el orador habló largo y pudo emitir muchas ideas que no anotó el secretario en su brevísimo compendio; pero eso y las razones que pronto veremos hacen menos probable esta posibilidad.

2. *22 de noviembre de 1546.* El día 20 de noviembre llegó al minoriense el turno de dar su parecer sobre la tercera forma del Decreto, propuesta a debate sinodal el 5 del mismo mes, y además acerca de los dos controvertidos artículos de la justicia imputativa y la certeza de la gracia. Catarino no pudo terminar su discurso en este día y hubo que concederle el uso de la palabra el día 22. En

---

10 J. OLAZARÁN S. I., *La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia*: EstEcl 16 (1942) 163ss.

11 H. SEVEROLI, *De Concilio Tridentino Commentarius*; CT 1,105, 8ss,

12 CT 5, 471, 32ss.

esta fecha, después de exponer su opinión sobre la tesis de la justicia imputativa, pasó al desarrollo del segundo artículo tan acariciado por él.[13]

No conservamos el texto original de esta disertación; pero sí sabemos que fué extraordinariamente larga, pues Massarelli, después de anotar algunas de las ideas catarinianas sobre la certeza, añade: *Et sic locutus est per duas integras horas et ultra.*[14] En este voto la parte dedicada a la certeza debió ser con mucho la más extensa, puesto que en el resumen massarelliano, que consta de 62 líneas en la edición de la *Societas Goerresiana*, 45 pertenecen al segundo artículo. Por lo dicho, si el documento de la *Defensio* pertenece a esta fecha —como parece ser lo más probable— constituye tan sólo una pequeñísima parte del discurso del minoriense.

Esta mayor probabilidad va cimentada en la semejanza de fondo y aun de forma existente entre ciertas ideas fundamentales del documento de la *Defensio* y del compendio massarelliano del voto del día 22; semejanza que no se advierte en los demás documentos conciliares que contienen doctrina del minoriense. He aquí un ejemplo:

| Voto-Resumen | Defensio |
|---|---|
| Tenet igitur [Minoriensis], quod iustus potest habere in aliquo casu certitudinem fidei suae gratiae, quae fides non est catholica, quae habetur de articulis fidei, sed particularis, quam habet ex divina gratia. Et homo potest scire ex fide ea, quae ab ecclesia determinata non sunt et etiam ea, quae sunt facta. *Bernardus* de casu angeli etc.[15] | ...etsi dicimus certo sciri posse gratiam, et quidem certitudine fidei, ...,non propterea dicimus eam esse de hoc certitudinem quae est de articulis fidei. Et ideo non vocamus hanc fidem catholicam, id est, universalem, ...,sed est fides particularium sentientium in se huiusmodi lumen. Et falsissimum est..., quod homo ex lumine fidei non potest aliud cognoscere, quam quod ab ecclesia est determinatum, et in illa notum. Item, quod lumen non extenditur ad ea, quae sunt facti et contingentia...[16] <br> *B. Bernardus* de casu angeli...[17] |

---

13 CT 5, 655, 34ss; 656, 9ss.

14 CT 5, 657, 16s.

15 CT 5, 656, 15ss.

16 *Defensio catholicorum...* f. Fiiv.

17 *O. c.* f. Fiiiir.

Otros conceptos semejantes a los aquí expresados pueden verse en el escrito de la *Defensio*, f. Fiiiv, lo cual comprueba de nuevo su conformidad con el esquema de Massarelli.

Es verdad que el secretario no cita en su resumen ciertos pasajes de Santos Padres, de Santo Tomás y Cayetano, aducidos por este texto de la *Defensio*, salvo alguna excepción; pero eso tiene su explicación en la brevedad del voto-resumen, donde por fuerza han de encontrarse lagunas, sobre todo entrando de por medio el método del secretario, que en muchos casos hizo compendios integralmente muy imperfectos.

Dígase lo propio de la falta que se nota en el voto-resumen de alguno de los argumentos de los partidarios de la incerteza refutado por Catarino en la *Defensio*.

Pero nótese bien cómo la tesis fundamental y las ideas-madres de la misma aparecen de idéntica manera en ambos escritos; y esto es lo que más prueba nuestra opinión, pues es comprensible que haya en el compendio omisiones en ideas y argumentos menos principales, mientras que es obvio y razonable sean más reducidas en él las lagunas de ideas básicas.

Por lo que hace a la doctrina catariniana de este voto vemos, leyendo las Actas, que el dominico italiano, después de reprobar la posición del Obispo de Canarias, que quería la condenación de la tesis pro certitudine como opinión herética y errónea, estableció la proposición fundamental transcrita en las columnas precedentes, pasó después revista a numerosos textos escriturísticos y patrísticos aducidos en favor de sus respectivas sentencias por los conciliares pertenecientes a los dos bandos contrarios, y terminó refutando un argumento del Cardenal Pacheco, que no veía la utilidad de una revelación especial hecha a un individuo respecto a su estado de gracia, si por vía ordinaria puede llegar a tener certeza de fe en ese estado. Catarino, concediendo la posibilidad de la tal revelación especial, se limitó a decir, según Massarelli: *expedit, quod qui unam iustitiam habet, illam maiorem habeat.*[18]

Desgraciadamente, es muy poco lo que puede sacarse del voto-resumen, porque el secretario apenas hace otra cosa que señalar lacónicamente las fuentes de que se sirve el orador.

Del contenido del breve escrito de la *Defensio* nada vamos a

---

18 CT 5, 657, 13.

decir ahora, porque debe presentarse en función de la mente postridentina de Catarino, deducida de la *Defensio* y otras obras suyas posteriores al Concilio, asunto que sobrepasa los límites del presente trabajo.

3. *6 de diciembre de 1556.* La tercera forma de Decreto, que fué examinada por los Padres durante el mes de noviembre, mereció, a juicio de éstos, algunas censuras, que fueron clasificadas en leves, graves y gravísimas.[19] Pues bien; entre las censuras o *capita dubitationum*, que parecieron más graves a los Padres —nueve en total— la octava decía: *An assertio de certitudine gratiae eo modo, quo a Lutheranis esseritur, sit sufficienter reprobata in 9. capite doctrinae, an clariore et maiore egeat condemnatione.*[20]

Una vez hecha la clasificación mencionada, fueron propuestas a la consideración de los Padres el día 6 de diciembre las nueve censuras más graves, y ellos en ese día fueron dando su parecer respecto a las mismas. Catarino, cuando le llegó su vez de hablar, respondió a la octava con estas brevísimas palabras, según lo dicen las Actas: *In 8. placet decretum.*[21]

Ya ve, por lo tanto, el lector que hay que excluir resueltamente esta fecha como propia para el documento de la *Defensio.* Ni pudo el minoriense extenderse en consideraciones sobre la posibilidad de la certeza, porque no se trataba de ese asunto, sino de ver si el Decreto condenaba bien a los luteranos. Ni tuvo tampoco tiempo de hacerlo, porque todos los Padres en una sola congregación debieron dar su dictamen nada menos que sobre nueve puntos diversos.

4. *16 de diciembre de 1546.* El día 15 de diciembre comenzaron los Padres a considerar los 33 cánones de la cuarta forma del Decreto; pero, como no pudieron terminar su labor, una mitad de ellos tuvo que intervenir al día siguiente, y entre ellos Catarino por ser el último preconizado obispo. Conforme puede verse en las Actas,[22] los cánones, 12, 13 y 14 tocaban el punto de la certeza en el sentido condenatorio de la mente luterana.

Las respuestas de los conciliares, como no podía menos de ser tratándose de tanta materia sometida a juicio, fueron muy breves. La del Obispo de Minori es como sigue: *10. canon bene iacet; de*

19 CT 5, 685, 16ss.

20 CT 5, 687, 17s.

21 CT 5, 690, 23.

22 CT 5, 714, 25ss.

*illo verbo «tenet ecclesia de B. Virgine», etiam bene stat, omnesque canones placent.*[23]

Es, por consiguiente, claro y manifiesto, sin necesidad de discusión, que la fecha del 16 de Diciembre no es la que nosotros buscamos.

5. *17 de diciembre de 1546.* Esta es la fecha de una famosa congregación general, en la que se decidió por una gran mayoría de votos condenar exclusivamente en materia de certeza el punto de vista protestante. No hubo debate alguno a propósito del tema de la posibilidad de la certeza, ni se presentó ese asunto a discusión.

El compendio del voto del sienés lo dan las Actas de esta suerte: *Omittatur [quaestio de possibilitate certitudinis gratiae], et solum Lutherani damnentur.*[24] Luego también debemos excluir este día como incoherente con el objetivo que perseguimos.

6. *6 de enero de 1547.* Con ejemplar constancia prosiguieron los Padres estudiando la doctrina de la justificación hasta llegar a una última redacción de los cánones, que salió de la congregación del 6 de enero. Por razones semejantes a las ya dadas, y a causa de la abundancia del tema, fueron muy concisos y lacónicos los votos de los Padres.

He aquí el resumen del parecer de Catarino: *Damnetur tantum assertio Lutheranorum.*[25] Excluyendo también esta fecha, pasemos a la siguiente intervención catariniana.

7. *9 de enero de 1547.* Importante en extremo fué la congregación de este día, porque en ella se elaboró la famosa frase definitiva *cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.*[26] Diez y nueve Padres, pertenecientes a la congregación de Prelados teólogos, prolongaron durante tres horas una discución, cuyo objeto fué dar la última mano a la redacción del capítulo noveno del Decreto. Hubo quien, como el chironense, pidió expresamente que se condenase la certeza;[27] y la inmensa mayoría optó por que se rechazase exclusiva-

---

23 CT 5, 720, 47s.
24 CT 5, 728, 31.
25 CT 5, 761, 6.
26 CT 5, 777, 9s.
27 CT 5, 772, 17.

mente la sentencia luterana.[28] Entre estos últimos hubo alguno que propuso la condenación de la certeza de fe *católica* de la gracia, creyendo que con eso se conseguía el fin pretendido. Otros en cambio indicaron como más oportuno aceptar la fórmula de la censura dada contra Lutero por la Universidad de París el 15 de abril de 1521.

El texto parisino dice como sigue:

> De certitudine caritatis habitae. Tit. VII. Propositio I.
>
> [Propositio Lutheri] Pessime docent theologi, quando dicunt, nos nescire quando sumus in caritate.
>
> [Censura] Haec propositio, intelligendo nescire *certitudine fidei, de qua loquitur scribens*, est falsa, sacris doctoribus dissona et sanae intelligentiae Scripturae.[29]

Llegadas las cosas a este punto, Cervini, que presidía la junta de Prelados, pidió a los Padres que pensasen bien el asunto y se dieran a encontrar la suspirada fórmula. Por su parte anotó que no son idénticas la certeza de *fe católica* y la certeza de fe, *de qua loquitur scribens* [*i. e., Lutherus*].[30]

A continuación se tuvo una discusión, de la que no dicen una sola palabra los documentos tridentinos; lo cual es muy de lamentar, porque ella dió por feliz remate la anhelada fórmula de concordia. Este resultado es descrito de este modo por las Actas: *Tandem cum Dei gratia omnes concordarunt, quod exprimeretur in capite et in canone, quod nemo possit esse certus certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se esse in gratia Dei, et ita cum magno gaudio omnes recesserunt hora 19.*[31]

¿Cuál fué la actuación del minoriense en esta congregación? Las Actas lo resumen todo en esta brevísima frase: *Minoriensi idem* [*i. e., recipiatur censura Parisiensis*], *et placet canon ut iacet, et caput.*[32] Catarino, por lo tanto, se manifestó en favor de la libertad de discusión respecto a la tesis *pro certitudine* defendida por muchos tridentinos, y únicamente pidió la reprobación sinodal de la posición herética.

---

28 CT 5, 772, 10ss.
29 Du Plessis d'Argentré, *Collectio Iudiciorum* t.1 (Lutetiae Parisiorum 1728) 371a.
30 CT 5, 772, 46.
31 CT 5, 773, 3ss.
32 CT 5, 772, 35.

Catarino, si hemos de creer a un escrito suyo de 1547, aprobó la fórmula de concordia del día 9 con tal que no fuese dirigida contra la tesis defendida por algunos católicos. He aquí sus palabras:

> Mitto quod et ego, *cum sententiam meam exponerem in congregatione episcoporum*[33] plane sum contestatus, *et clara voce dixi (nullo mihi contradicente)* quod admittebam illam adiectam particulam [i. e., cum nullus scire *valeat*...] in eum sensum qui non faceret praeiudicium doctrinae Catholicorum, quem sensum etiam illam facere confessus sum, et confiteor, et simul contestor quod si aliter accipitur, defendi Decretum recte non potest.[34]

Adviértase bien que dice que nadie le contradijo en su demanda.

Todo lo dicho parece indicar que el sienés no se explayó largamente en razonamientos demostrativos de su opinión sobre la posibilidad de la certeza de fe de la gracia. Tampoco pudo hacerlo muy a sus anchas, pues fueron muchos los Padres a dar sus dictámenes. Aparte de esto, la discusión se llevó por un terreno distinto del de la dicha posibilidad, ya que se trabajó intensamente por dar con una expresión puramente anti-luterana, que combatiese la posibilidad admitida por Lutero y sobre todo la *obligatoriedad* impuesta por el Reformador a todos sus partidarios y relativa a la certeza de fe en el propio estado de gracia.

Por todo esto, no es probable que el documento de la *Defensio* —que está concebido desde el punto de vista de defensa de la tesis catariniana y es solamente parte de un escrito que aborda ampliamente un problema tan debatido por el Obispo de Minori— sea algo perteneciente al voto catariniano del 9 de enero.

8. *10 de enero de 1547*. Después de una controversia sobre el Decreto de residencia, en la que intervino un número limitado de Padres, anunció el Cardenal Del Monte a los conciliares en este día que se había llegado a una definitiva redacción del Decreto de la Justificación, siguiendo en lo posible las censuras dadas por los Prelados teólogos. Acto seguido Cornelio Musso, Obispo de Bitonto, fué leyendo diversos capítulos del Decreto así reformado, y entre ellos el noveno, donde se había insertado la fórmula de concordia que ya conocemos. Y fué entonces cuando los Obispos de Sal-

33 Se refiere Catarino a su intervención del día 9 de enero de 1547.

34 A. Catharinus O. P., *Interpretatio noni cap. synodalis decreti de iustificatione* (Venetiis 1547) f. Aiiiv.

pe y Minori protestaron, pidiendo que en la mencionada fórmula se cambiase la palabra *valeat* por el vocablo *tenetur*. Y añaden las Actas: *cum omnes alii theologi contra sentirent, asserentes verba decreti bene manere, resque in maximam contentionem verteretur, silentium a D. Praesidente rei huic impositum est.*[35]

Cuáles fuesen las razones dadas por ambos Obispos, pertenecientes a la congregación de Prelados teólogos, no lo sabemos, porque nada dicen de eso los documentos del Concilio.

Es curioso que, habiendo aprobado ambos conciliares el día anterior la frase del *valeat*, pidiesen ahora el cambio dicho. Es muy posible que Catarino reflexionase posteriormente a su voto aprobativo del día 9, y viese con mayor claridad que algunos podrían aprovecharse de la fórmula aprobada para echar por tierra su tesis de la *posibilidad* de la certeza de fe en la propia justificación. Como se deja fácilmente entender, es muy comprensible que él trabajase celosamente por la introducción del *tenetur*, porque con eso cortaba a sus adversarios toda posibilidad de ataque, ya que el *tenetur* iba abierta y exclusivamente contra la mentalidad luterana. Ya sabía él que la fórmula del *valeat* había sido fruto de una trabajosa congregación, en la que por espacio de tres horas habían estado buscando los Padres una expresión antiluterana, ya que nada se quería decidir sobre cuestiones disputadas dentro del campo católico; pero veía siempre un peligro en la letra de lo acordado, y por eso combatía. Así veía las cosas Catarino en el Concilio, si es que la relación de su *Interpretatio noni cap. synodalis decreti de iustificatione* y de su *Defensio* es histórica.[36]

Valga todo lo dicho para afirmar, por razones similares a las dadas anteriormente, que es improbable que el escrito de la *Defensio* pertenezca a la congregación que ahora nos ocupa. A partir del 17 de diciembre de 1546, en que se decidió como cosa más oportuna anatematizar de modo exclusivo la *Heilsgewissheit* protestante, las discusiones se dirigieron en orden a conseguir este objetivo, y no se presentó a los conciliares ocasión de exponer ampliamente sus propias teorías.

Quizá el minoriense, al dar su parecer sobre la fórmula antiherética, aprovechó la ocasión para dar cuenta bastante amplia

35 CT 5, 779, 32ss.

36 Véanse los primeros folios de ambos escritos.

de sus propios puntos de vista, al modo como se hace en el documento de la *Defensio;* pero esto no creemos que pase los límites de la posibilidad.

9. *11 de enero de 1547.* En este día memorable todos los Padres dieron su *placet* a todo el Decreto de la Justificación, que había de aprobarse definitivamente dos días más tarde en la sesión sexta. Por su parte Catarino volvió a las andadas y pidió de nuevo el cambio del *valeat* por el *tenetur.* Dicen así las Actas: *Minoriensi non placet quod dicitur in 9. capite, quod nemo valeat scire certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se esse in gratia; sed dicatur nemo tenetur credere etc.*[37] No dicen los documentos conciliares que se empeñase ninguna nueva controversia sobre este negocio, que, por lo que podemos juzgar, se acabó con gran paz, de suerte que pudo decir Del Monte al final de la reunión: *Gratiae Deo agendae sunt, quod tandem hoc sanctissimum decretum de iustificatione fuerit ad eius gloriam ab omnibus approbatum.*[38]

Por esto y por las razones de los apartados precedentes hemos de excluir también como enteramente improbable la fecha del 11 de enero.

En resumen: Vistos todos los datos, queda una gran probabilidad, sin llegar a verdadera certeza, para la congregación del 22 de noviembre como fecha del documento de la *Defensio.* Este escrito es, por consiguiente, una pequeñísima parte de un voto catariniano de grandes dimensiones, que por desgracia es en casi su totalidad desconocido. Esta fala es de doler; pero no tanto que sea irreparable, porque el minoriense nos ha dejado en numerosos libros su verdadero sentir sobre la certeza de la gracia.

A continuación reeditamos el fragmento para la mejor inteligencia de las notas históricas que preceden y, además, porque la *Defensio* en que se encuentra, es un libro de difícil acceso. Se trata, en efecto, de una edición rara y valiosa.

---

37 CT 5, 785, 32ss.
38 CT 5, 785, 41.

## TEXTO DEL FRAGMENTO

### Defensio catholicorum qui pro possibili certitudine praesentis gratiae disseruerunt. Venetiis 1547. F. Fiir-Fiiiir.

[f. Fiir] Ait [Soto]:[1] *Quaestio est, utrum valeat homo citra speciale revelationis privilegium de communi lege habere tantam certitudinem se esse in gratia, quanta est fides catholica*... Ego vero nescivi umquam vel in Synodo Patribus, vel extra Synodum Theologis, sub his verbis fuisse propositam quaestionem... nec ullum umquam Catholicorum audivi super hoc disceptantem. Audivi autem omnes et attentissime, quod si qui huius sic propositae quaestionis [f. Fiiv] partem negativam disputatio esserebant, ut certe plerique erant qui hoc facerent, adversus neminem contendebant, et nullus eis hac duntaxat parte adversabatur.

Imo, ego ipse qui videri poteram unus ex iis qui apprime et confidenter assereret virum probum, et servantem mandata Dei, posse testimonio Spiritus habere certitudinem suae gratiae absque speciali revelatione... ego ipse, inquam, videns secus accipi meam sententiam ac se haberet, diserte et in scriptis protestatus sum, numquam me sensisse, nec velle defendere quovis modo certitudinem fidei catholicae, nec omnino tantam certitudinem, quanta est catholicae fidei respectu obiecti. Et quoniam scripta propria servavi, nunc illa ipsa fideliter, Deo teste, subiungam: haec nempe sunt:

1 D. SOTO O. P., *De Natura et Gratia* l.3 c.10 (Venetiis 1547) f.235r.

«Declaro, quod etsi dicimus certo sciri posse gratiam, et quidem certitudine fidei, sicut Sancti Patres dicere frequentissime non dubitarunt, ut *D. Bernardus,*[2] quod et *Caietanus*[3] eleganter et verbis manifestis declarat, quod etiam ex se manifestum esse putat (nam si gratia eiusque praesentia sciri potest, a quo alio lumine quam fidei hic in via sciri possit?) non propterea dicimus eam esse de hoc certitudinem quae est de articulis fidei. Et ideo non vocamus hanc fidem catholicam, id est, universalem, sicut accipit *B. Athanasius,*[4] sed est fides particularium sentientium in se huiusmodi lumen. Et falsissimum est, nec disputatione aut [Fiiir] responsione ulla dignum, quod est a *quibusdam*[5] (alioquin doctis et magnis viris) dictum; videlicet, quod homo ex lumine fidei non potest aliud cognoscere, quam quod ab ecclesia est determinatum et in illa notum. Item, quod lumen non extenditur ad ea quae sunt facti et contingentia, contra evidentissimas scripturas. Alioquin dicant isti mihi (ut penitus redarguantur) nonne *B. Augustinus* et *Thomas*[6] clare dicunt, quod ipso lumine fidei potest homo certo noscere se habere fidem infusam? Quomodo ergo id ex lumine fidei, cum hoc non sit determinatum ab ecclesia, et sit res facti atque contingens? Et tamen isti sunt horum Achilles, quibus nos adoriuntur, ii qui aliter sapiunt.»

«Negabit forsan aliquis B. Augustinum aut Thomam hoc dicere. Sed Thomistae id minime inficiabuntur, qui clare norunt ex loco 1. 2. [*Summae*] q. 112, art. 5 ad secundum, et *Commenta*[*rio*] *in Epistolam secundam ad Corin*[*thios*] c. ultimo.[7] De *B. Augustino* manifestum est, lib. 3,[8] c. 7 *De Trin*[*itate*], cuius haec sunt verba: *Fidem porro ipsam, quam videt quisque in corde suo esse si*

---

2 Sobre la mentalidad de San Bernardo en el punto de la certeza de la gracia, véase A. CATHARINUS, *Assertiones quatuordecim circa articulum de certitudine inhaerentis gratiae* Assert. 1. 3. 4 (Romae 1551) col. 12. 45. 60.

3 Sobre la mentalidad de Cayetano en el mencionado punto de la certeza, véase A. CATHARINUS, *Assertiones quatuordecim circa articulum de certitudine inhaerentis gratiae* Assert 2. 8 col.27ss. 133.

4 Se refiere Catarino a la *fe católica* exigida a todos en el símbolo *Quicumque,* donde se dice: «Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat *catholicam fidem...* Haec est *fides catholica,* quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit». MSI (=*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio...* I. D. MANSI... Florentiae 1759) 2, 1354s.

5 Resulta difícil llegar a saber por las Actas quiénes fuesen los conciliares a que parece aludir aquí el autor del texto.

6 Pocas líneas más adelante se citan pasajes de San Agustín y Santo Tomás.

7 Véase el capítulo 13, lección 2. *Opera omnia* (Parmae 1892) p.378ss.

8 El pasaje transcrito no es del libro 3, sino del libro 13, capítulo 1; ML 42,1014.

*credit, vel non esse si non credit, aliter novimus, non sicut corpora quae videmus oculis corporeis* etc. *non sic videtur fides in corde in quo est ab eo cuius est, sed eam tenet certissima scientia clamatque conscientia. Cum itaque propterea credere iubeamur, quia id quod credere iubemur videre non possumus, ipsam tamen fidem, quando inest in nobis, videmus, quia et rerum absentium praesens est fides, et rerum quae foris* [*Fiiiv*] *sunt intus est fides, et rerum quae non videntur videtur fides.* Haec ille».

«Dicimus etiam et declaramus, non eamdem esse nec parem in omnibus iustis huiusmodi certitudinem, sicut nec ipsa articulorum fidei determinatorum certitudo par est omnium. Et ideo non requiritur ab his qui hanc fidei certitudinem habent, ut se exponant martyrio, aut iureiurando eam asserant. Manifeste enim falsum *quidam*[9] assumunt, arguentes et volentes quod pro omni, quod a lumine fidei habeo quovis modo, debeam suscipere martyrium. Imo est tempus aliquando, quum nec liceat alteri revelare quae quis habeat ex fide, quemadmodum Apostolis praecipitur ne Christum praedicent et visionem in monte, nisi postquam resurrexisset a mortuis.[10] Et per haec patent soluta et disiecta ea argumenta, quae viris timoratis et piis poterant aliquem facere fucum, de martyrio et iureiurando: quoniam etsi haec fidei certitudo ea sit, cui non possit error subesse, secundum quod ab interiore lumine divino procedit, non tamen talis est nec tanta, quo ad nos, quanta est certitudo articulorum fidei, et eorum quae ab ecclesia determinata sunt et nota, nec ita omnibus patet, nec est omnis ita certus quod habeat gratiam (et si habeat) ut possit quilibet ista via decernere omnino se habere quod habet. Nihil enim prohibet aliquem de aliqua re habere notitiam a certitudine fidei, et tamen eumdem non cognoscere utrum a lumine fidei illud veniat. Nonne oculus [Fiiiir] iste meus vos videt, et tamen oculus meus non videt se videre? *B. Bernardus* de casu angeli[11] dixit quaedam, quae tamen ambigebat an ex divina revelatione habuisset. Unde hortantur gloriosi sancti plerumque homines, puta, recens baptizatos, vel eos qui poenitentiam peccatorum egerunt, ut certo credant se in gratia esse, sicut producemus (si mihi fides non adhibetur) *B. Ambrosium* et *Augusti-*

---

9 Véase lo que acerca de este punto dijeron en Trento los obispos de Castellamare y Lanciano, Juan Fonseca y Juan Salazar, en las congregaciones generales de los días 12 y 19 de noviembre de 1546 respectivamente, CT 5, 646,44; 652,31.

10 Mt 17,9.

11 Cf. CT 5,656,19.

*num*[12] hoc plane et expresse dicentes. Addo quod hoc lumen fidei obnubilatur in plurimis, refrigescente propter tepiditatem nostram charitate; interdum etiam a tentationibus »

Haec ego tunc [in Concilio] clara voce. Quare et confestim cum primum a Sancta Synodo sancitum fuit ac pronuntiatum Decretum, 5 interpretationem huius articuli *superiori libello*[13] perstrinxi, propter nonnullos, qui non satis mentem Synodi attingentes, scandalum patiebantur.

---

12 Ampliamente se describe el pensamiento de San Ambrosio y San Agustín en A. CATHARINUS, *Assertiones quatuordecim circa articulum de certitudine inhaerentis gratiae* Assert 3.4 col.48ss. 55.

13 A. CATHARINUS O. P., *Interpretatio noni cap. synodalis decreti de iustificatione.* Venetiis 1547.

# Un tratado inédito de Núñez Delgadillo sobre la potencia obediencial

por

J. Martín Palma, Pbro.

Se inserta este tratado a modo de apéndice en la *Brevis resolutio primae partis D. Thomae*, aún inédita, del mismo autor. En esta Introducción nos limitamos a describir el ms. y exponer su contenido, dejando para un estudio ulterior la presentación del autor y el análisis de sus ideas en torno a la potencia obediencial.

Manuscrito de la Biblioteca general de la Universidad de Granada.

Signatura: Caja B—51.

Título completo: *Brevis resolutio primae partis D. Thomae per Reverendum Prem. Magistrum Frem. Augustinum Núñez Delgadillo in nostro Granatensi Conventu incepta die decima quinta mensis maii anno Domini millesimo sexcentesimo vigesimo quarto* (fol 415r).

Incipit: *Brevis resolutio...*

Explicit: *Todas estas materias que están en este cortapacio las trasladé en este Convento de la Virgen de la Cabeza de la ciudad de Granada, el primer año que fuí estudiante teólogo. Costáronme mucho trabajo; porque a buen viento buen grito. Año 1625.*

Manuscrito en papel cuya folios numerados son 426, aunque en realidad quedan reducidos a 419, puesto que en la numeración quedan suprimidos los folios 167, 168, 253, 255 (ilegible), 412, 413 y 414.

Están escritos a dos páginas excepto los folios 119, 120, 121, 166, 212, 255, 256 y el 426 que están en blanco. Asimismo los folios 165v., 252v, 259v. y 382v. En el 213 sólo se lee: *Materia de voluntate.*

Títulos con letras más gruesas y ligeramente adornadas. Escritura generalmente clara y legible en la que abundan las abreviaturas. Rarísimas notas marginales aclarando materialmente o formalmente el texto.

Encuadernado en pastas y lomo forrado de piel sobre el cual está grabado un título en letras doradas que dice: NUÑEZ DELGADILLO. PRIMAE PARTIS DIVI THOMAE.

A veces entre los tratados aparecen enclaves raros que enseguida nos plantean el problema del autor y de su razón de ser en el texto. No afectan en nada a la paginación. Tales son unas *Annotationes circa difficultatem quaest. 15 de scientia Dei. Utrum detur in Deo intellectivum radicale per modum potentiae. Respondetur negative* (f. 116r-118v). Otro se titula: *Quodlibeta: Utrum possit dari pura omissio peccaminosa absque omni actu* (f. 165r). Al margen: *Fr. Luis* y otra palabra ilegible (f. 165r). Finalmente la última dice así: *Utrum Deus physice praedeterminet voluntatem creatam ad materiale peccati.* Y abajo: *A. M. Fr. Augustín Núñez Delgadillo,* en letra gruesa y tinta de calidad diversa (f. 257r-259r).

No se trata de un original de Núñez Delgadillo, sino de una copia hecha por un discípulo. Con frecuencia al final de los tratados acostumbra a escribir algunas notas de propia cosecha. Ellas nos suministran los datos para un diseño de su biografía. Se trata de Nicolás Maronjo del Orden de Nuestra Señora del Carmen, natural de la provincia de Cerdeña e hijo del Convento de la ciudad de Bosa. Lo escribe cuando empezó a estudiar teología en el Convento de la Virgen de la Cabeza, que poseían los Carmelitas Calzados en la ciudad de Granada (f. 98v).

Nada tiene de extraño en la época en que se escribe el ms. que un estudiante italiano resida en un convento español. A la sazón el de Granada era el más floreciente de la Provincia Bética, con ser en ella tan abundantes y ricos los conventos de Carmelitas Calzados.

Las fechas en que Maronjo escribe sus cartapacios son distintas, oscilando entre Octubre de 1623 y Junio de 1624. Helas aquí según el orden con que aparecen en el mismo:

22 de Diciembre de 1623: Cuestiones *De Deo Uno* (f. 164v).

27 de Octubre de 1623: Materia *De Auxiliis* (f. 211v).

22 de Marzo de 1624: Materia *De voluntate Dei* (f. 252r).

3 de Diciembre de 1623: Materia *De praedestinatione* (f. 322r).

3 de Mayo de 1624: Materia *De Trinitate* (f. 411v).

9 de Junio de 1624: Otras cuestiones *De Deo Uno.*

Si exceptuamos el *Tractatus brevis de potentia obedientiali,* que se cierra con fecha de 1625, observamos que la transcripción del ms. termina exactamente doce días antes de comenzar las clases. Estas comienzan el día 15 de Mayo de 1624. Deducimos de aquí con bastante probabilidad que se trata de unos apuntes que el profesor entrega a sus discípulos para que puedan seguir con fruto las explicaciones de clase. Ya Núñez Delgadillo había insinuado algo de esto en el prólogo al decirnos que la *Brevis Resolutio* dentro de su brevedada portaría materia suficiente tanto para el que arguyese como para el que defendiese las proposiciones. Aludía sin duda a los ejercicios académicos.

Si se observa la cronología de la trascripción de los cartapacios se notará que su orden no coincide con el de la paginación. Por ejemplo, el primer cartapacio donde se contiene la materia del *De Deo Uno* se trascribe nueve meses después que el cartapacio donde se contiene la materia del *De praedestinatione,* que sin embargo en la paginación ocupa un lugar posterior. Bien pudo suceder que Núñez Delgadillo anduviese por entonces en la elaboración o en la corrección de la *Brevis Resolutio* y fuese entregando las materias que primero terminaba.

La materia *De Auxiliis,* ordinariamente insertada por otros autores en el *De Gratia* o en opúsculos sueltos, está incluída en el tratado *De Deo Uno.* Lo justifica porque su previo conocimiento ha de aportar luz al conocimiento de la predestinación y de la providencia, que clasicamente vienen tratadas en el *De Deo Uno* (f. 170r).

Comprende el ms. dos grandes apartados: uno referente a las materias de *De Deo Uno* y otro a las *De Deo Trino.*

El primero se desarrolla en dieciseis cuestiones cuyo contenido es el siguiente:

*Cuestión primera:* De la naturaleza de la teología distribuída en doce artículos.

*Cuestión segunda*: Del conocimiento natural de Dios. Dos artículos.

*Cuestión tercera:* De la simplicidad de Dios. Cuatro artículos.

*Cuestión cuarta:* De la perfección de Dios. Artículo único.

*Cuestión quinta:* Del bien en común y del divino. Tres artículos.

*Cuestión sexta*: De la infinitud de Dios. Artículo único.

*Cuestión séptima:* De la inmensidad de Dios. Cinco artículos.

*Cuestión octava:* De la inmutabilidad de Dios.

*Cuestión nona*: De la eternidad de Dios. Tres artículos.

*Cuestión décima:* De la unidad de Dios. Dos artículos.

*Cuestión undécima*: De la visión beatífica: Dieciseis artículos.

*Cuestión duodécima:* De los nombres de Dios. Dos artículos.

*Cuestión decimotercera:* (en el ms. decimocuarta). De las ideas divinas. Dos artículos.

*Cuestión decimocuarta*: (en el ms. decimoquinta). De la verdad. Cuatro artículos.

*Cuestión décimoquinta*: (en el ms. décimocuarta). De la ciencia divina. Ocho artículos.

*Cuestión décimosexta*: (en el ms. décimoséptima) De la múltiple clase de auxilios de Dios. Cuatro extensos artículos.

*Cuestión décimoséptima*: (en el ms. décimosexta). De la voluntad. Nueve artículos.

*Sin que preceda cuestión*: Sobre la predestinación. Un prólogo y doce extensos artículos.

La segunda parte destinada a la materia *De Trinitate* se desarrolla en las nueve siguientes cuestiones:

*Cuestión primera:* De la procesión de las divinas Personas. Cinco artículos.

*Cuestión segunda:* De las relaciones divinas. Siete artículos.

*Cuestión tercera:* De las Personas divinas. Tres artículos.

*Cuestión cuarta:* De las existencias y subsistencias divinas. Cuatro artículos.

*Cuestión quinta*: Del conocimiento del misterio de la Trinidad. Cinco artículos.

*Cuestión sexta:* (en el ms. séptima). De la Persona del Padre. Tres artículos.

*Cuestión séptima:* (en el ms. sexta). De la Persona del Hijo. Tres artículos.

*Cuestión octava:* De la Persona del Espíritu Santo. Cinco artículos.

*Cuestión nona:* De los constitutivos de las Personas y de otras propiedades.

*Tractatus brevis de potentia obedientiali,* sin que preceda cuestión.

Tal es la problemática que resuelve Nuñez Delgadillo y que encaja, como dice el título, aunque un tanto libremente, en la Primera Parte de la Suma de Santo Tomás.

Por la unidad que comporta como tratado, independiente en cierto sentido del resto del Comentario, y como base para un ulterior estudio en torno a sus ideas sobre la potencia obediencial activa, editamos el *Tractatus brevis de potentia obedientiali.*

## [415r] TRACTATUS BREVIS DE POTENTIA OBEDIENTIALI

### Dubium Primum

### Utrum detur potentia obedientialis

Conclusio est affirmativa. Tota difficultas est quomodo potentia inferioris ordinis possit quod potest potentia superioris ordinis et quomodo concursus qui est proportionatus potentiae superiori, hic possit cum potentia inferiori producere effectum superiorem; nam si ideo potentia superior potest producere cum concursu superiori, quia est potentia perfecta, quomodo potentia non aeque perfecta poterit eodem concursu producere; nam dicere quod possit improportionato modo est dicere quod ipsa est inferior concursu et hoc est quod petit difficultas.

Nihilominus tamen difficultas est facilis si intelligamus quod dupliciter posse convenit alicui rei: alterum nascitur ex perfectione ipsius, ita ut tali rei consideratae secundum sua praedicata essentialia et specifica conveniat, ut posse ridere convenit homini; alterum vero convenit illi non ratione perfectionis sed ratione supremi dominii Dei et potentiae infinitae: non dico quod hoc secundum posse nascatur ex dominio Dei et non ex perfectione rei,[a] ex ipsa enim re[b] nascitur; sed dico quod nascitur ex re, non quia essentia huius vel illius rei petat ut sibi debitam talem potentiam; sed nascitur ex re, quia haec res est creatura omnipotentis Dei et habentis plenissimum dominium, quod hic clarius dicemus si tollas

a *Ms* Dei

b *Ms* renascitur

supremum dominium Dei et ponas essentiam hominis, essentiae hominis, debetur posse ridere [f. 415v] et illi non debetur potentia obedientialis ad actus superiores; posito autem pleno dominio Dei et posita quacumque essentia etiam imperfectissima illi debetur ratione dominii Dei potentia obedientialis ad omne quod non implicat contradictionem; in hoc ergo sensu dico quod potentia obedientialis est debita ratione dominii et non ratione perfectionis rerum.

Ex his aliqua colliges: 1um est quod non est perfectio operari effectum superiorem ut sic, nam si operetur per potentiam illi debitam ratione suae perfectionis, hoc perfectionem dicit ipsius rei; at vero si operetur per potentiam illi datam ratione dominii Dei et plenissimi dominii ratione cuius ab ipsa re[c] nascitur talis potentia.

Colliges 2° quod etsi potentia obedientialis possit operari infinita adhuc ipsa non est potentia infinita, quia potentia quae dicit ordinem improportionatum est finita solumque arguit dominium et potentiam Dei infinitam. Et si dicas operari aliqua est perfectio aliqua, ergo plura operari est maior perfectio et infinita operari est et infinita perfectio (ut omittam quod non[d] ulla potentia teneret haec consequentia, de quo nihil nunc) respondetur quod etsi haec consequentia teneret in potentia proportionata, tamen in obedientiali[e] non teneret, quia haec non tam nascitur ex perfectione Dei operantis quam ex pleno dominio; nec ipsa dicenda est perfectio partialis rei; sed perfectio obedientiae, quae non crescit ex perfectione rei sed ex plenissimo dominio.

Dices: aliud est quod ipsa potentia non sit perfectio, aliud vero quod non nascatur ex perfectione creaturae; nam lumen gloriae non nascitur ex perfectione creaturae naturalis sed ipsa perfectio est. Respondetur quod lumen gloriae in se est potentia proportionata effectui et sic in se est perfectio; tamen potentia obedientialis est in se potentia improportionata potens,[f] quia respicit auxilium et concursum supernaturalem et haec potentia nec in se est perfectio mensuranda penes perfectionem [f. 416r] effectus sed est illa perfectio quam includit perfectissima obedientia; cetera in aliis dubiis clariora fient.

---

c *Ms* renascitur

d *Ms* non nulla

e *Ms* obedientialis

f *Ms* petens

## Dubium secundum

## Utrum potentia obedientialis sit essentia vel passione rerum quarum[g] est potentia

Est difficultas utrum sit de conceptu quidditativo rerum vel ab illarum essentia dimanet.

Dico primo: potentia obedientialis non est de essentia rei cuius est potentia. Probatur quia sine illa intelligitur res plene constituta in suo esse; ergo.

Antecedens probatur et sit exemplum[h] in hoc: nam hominis essentia dicit solum quod sit animal rationale et ad summum dicit relationem transcendentalem ad Deum tanquam ad auctorem[i] sive principium a quo procedit. Et confirmatur quia quod non debetur rei ut perfectio illius sed debetur illi ratione pleni[j] dominii non potest dici essentia; essentia enim perfectio rei est, sed potentia obedientialis debetur secundo modo ut constat ex primo dubio; ergo etc.

Dico 2.°: nec est passio rerum potentia obedientialis. Probatur quia potentia quae non debetur essentiae ut perfectio illi debita sed aliunde non est passio illius; non enim omne quod intelligitur ut dimanans ab essentia intelligitur ut passio illius sed omne quod intelligitur ut emanans ab essentia ratione essentiae debitum; nunc autem potentia obedientialis non intelligitur dimanare ab essentia rei ratione essentiae sed ratione pleni dominii modo explicato dubio primo.

Nota duo: 1um est quod non dico quod potentia obedientialis haec dimanet sed quod intelligitur ut dimanans, quia cum non distinguatur ante intellectum ab ipsa [f. 416v] re ideo non dimanat; 2um est quod non omne quod dimanat ab essentia est illius passio, quo explicato cessat tota difficultas, nam tota difficultas est quod potentia obedientialis non advenit ab extrinseco[k] sed est vel ipsa essentia vel ab illa dimanat, et si dimanat iam erit passio quod dicta solutione iam dictum manet.

---

g *Ms* cuius

h *Ms* exempla

i *Ms* authorem. Grafía constante.

j *Ms* plenii. Grafía constante.

k *Ms* extro

Ex quo inferes quod ratio quare[l] non est passio non est quia sit accidens separabile, convenit enim cum accidenti inseparabili[m] in hoc quod non potest separari sed adhuc non est passio, quia non dimanat ab essentia sed ratione dominii Dei, neque est debita essentiae ratione essentiae sed ratione pleni dominii modo iam explicato.

## Dubium tertium

## Utrum haec potentia obedientialis sit ante intellectum distincta a potentia naturali seu a re cuius est potentia

Iam constat quod nec sit essentia etsi sit ratio inseparabilis; nunc quaeritur de distinctione a re cuius est potentia, nam rationale non est de essentia animalitatis nec illius passio et tamen non distinguitur ante intellectum ab illa.[n] Non ergo implicat aliqua non distingui etsi unum non sit neque essentia nec passio alterius.

Dico ergo 1°: potentia obedientialis non est res distincta ab ipsa cuius est potentia et suppono duplicem potentiam: alteram passivam, activam alteram; quod ergo potentia passiva obedientialis non sit res distincta a subiecto probatur quia si potentia [f. 417v] obedientialis passiva lapidis v. g.: est res distincta a lapide vel haec res est naturalis vel supernaturalis. Si naturalis cur[ñ] lapis qui res naturalis est non erit potentia obedientialis, nam respectu gratiae qui est effectus supernaturalis tam improportionatus [est lapis] sicut quaelibet res naturalis quae est in lapide; si ergo illa res supernaturalis iam petit, si est in lapide ut in subiecto, potentiam obedientialem passivam et de hac peto quidnam sit: an sit res distincta a lapide necne. Si secundum, ergo sicut haec potentia obedientialis passiva non est distincta a lapide, sic nec[o] alia lapidis, eadem enim est utriusque ratio.

---

l *Ms* Lectura dudosa.

m *Ms* separabili

n *Ms* illo

ñ *Ms* Lectura dudosa.

o *Ms* ne

Quod vero potentia obedientialis activa non sit res distincta a subiecto probatur primo de potentia obedientiali [vitali vel intellectus] et postea de aliis, nam eadem est utriusque ratio. Suppono enim quod in hoc est intellectus obedientialis quod[p] potest producere actus supernaturales visionis, fidei etc. Interrogo ergo utrum intellectus qui est potentia obedientialis sit res distincta ab intellectu naturali. Si neges, ergo eadem est ratio omnis potentiae obedientialis activae; si vero concedas, interrogo rursus utrum intellectus obedientialis sit immediate ab anima et in anima inhaereat. Si primo, ergo iam manet res qui est intellectus naturalis sine potentia obedientiali quia potentia obedientialis est res ab illo distincta nec illi inhaerens; quod si hoc concedas, nulla est iam ratio efficax concedendi potentiam obedientialem activam in rebus, nam tota ratio est haec consequentia: est creatura, ergo subdita Deo; ergo potest Deus uti illa ad quod voluerit; ergo est illi potentia obedientialis activa nata ex dominio et omnipotentia Dei, non vero debita ratione perfectionis. Haec autem ratio de iure tenet; quod si datur aliqua creatura sine tali subiectione, iam periit ratio et periit motivum concedendi potentias obedientiales. Si vero dicas quod intellectus obedientialis est res distincta ab intellectu naturali sed illi inhaerens, duo obicio: 1um est quod sine fundamento loqueris, nam anima rationalis medio intellectu obedientiali sine concursu intellectus naturalis sufficienter intelligitur potens cognoscere supernaturale ut quod, ergo sine fundamento talem inhaerentiam [f. 417v] unius intellectus in altero fingis.

Dices quod sic dicetur intellectus naturalis habere potentiam obedientialem et erit motivum illud numero praecedenti positum adhuc in suo loco esse[q] conservatum.

Sed contra quia adhuc res quae est intellectus naturalis manet sine potentia obedientiali activa intrinseca sed solum est subiectum potentiae quod sufficit ut ratio ponendi potentiam obedientialem nulla sit, quod dupliciter explico: primo quia potentia obedientialis intellectiva est res distincta ab intellectu naturali, ergo separabilis de potentia absoluta, tunc manebit ratio numeriter homini in sua vi; 2.° quia aliud est esse subiectum potentiae obedientialis aliud vero esse in potentia obedientiali; de ipso enim intellectu qui est naturalis res interrogo utrum possit illo Deus uti ad actus su-

---

p *Ms* qui

q *Ms esse: innecesario.*

pernaturales eliciendos necne. Si potest, ergo iam potentia obedientialis non est res ab illo distincta; si vero non potest, ergo datur iam aliqua res quae in se considerata non est sub obedientia Dei, quod si hoc admittatur nullum est motivum ponendi talem potentiam ut dixi.

Confirmatur tertio, nam si anima non esset obedientialiter potens per se ipsam, etsi res animae inhaerens esset potens, erat verum dicere quod anima solum esset subiectum potentiae obedientialis, non vero ipsa posset formaliter. Ergo idem erit de intellectu naturali etiamsi sit subiectum alterius intellectus realiter ab illo distinctum; et quod dictum est de potentia obedientiali vitali dic de non vitali.

Dico 2°: potentia obedientialis non est modus ante intellectum distinctus a potentia naturali nec a subiecto. Ut probem hanc conclusionem suppono quod dupliciter potest intelligi oppositum huius conclusionis: 1.° sic quod potentia obedientialis ante intellectum sit ipsa res cuius est potentia; sed ultra illam includit modum ab illa distinctum non tamquam completam rem potentiae, sed ut complementum; 2.° modo sic quod tota potentia obedientialis sit modus distinctus a subiecto. Primo modo dicimus materiam esse unitam [f. 418r] nihil aliud esse quam ipsam materiam ut includit unionem quae est modus quomodo dicimus quod unio est ipse modus distinctus.

Hoc supposito dico quod potentia obedientialis neque est modus ante intellectum distinctus neque includit modum distinctum. Quod non sit modus distinctus probatur clare de potentia vitali obedientiali et eadem erit ratio de aliis potentiis. Et interrogo utrum potentia vitalis obedientialis intellectiva sit intellectus necne. Si non est intellectus, ergo illius actus non erunt videre, credere, assentire, nam hi[r] actus sunt cognitiones et per consequens actus ab intellectu producti. Dices quod si actus naturales intellectus ut habet modum obedientialem potentiae, ergo iam tota potentia obedientialis non est ipse modus quod nunc intendo, nam alius sensus conclusionis supra iam impugnabatur.

Si vero dicas quod illa potentia est intellectus, ergo non est modus, nam intellectus non est modus sed potentia. Si enim intellectus esset potentia productiva cognitionis supernaturalis, iam non esset modus. Nota ergo quod potentia non est modus et confirma-

---

r *Ms* hii

tur quia cognitio supernaturalis est actus vitalis, ergo recipitur in potentia a qua dimanat, ergo inhaeret immediate potentiae et non modo[s] soli, ergo intellectus ut est potentia obedientialis non est modus ita ut ratio potentiae non sit modus; quis enim dixit quod modus caloris est calor? et modus hominis est homo? ergo nec modus intellectus est intellectus. Et si dicas quod modus substantiae est substantia et modus entis est ens, respondetur quod non est illa substantia eiusdem ordinis in illa cuius est modus, sed est substantia transcendentaliter ut distinguitur contra accidens et ens ut distinguatur contra nihil; intellectus vero non dicit rationem communem etiam modis intellectus sed ratione potentiae intellectivae ut patet; quod vero potentia obedientialis non sit ipsa res ut dicit modum distinctum ab illa ante intellectum probatur quia vel ille modus superadditus est totalis ratio potentiae obedientialis vel partialis. Si totalis, ergo tota potentia obedientialis erit modus quod est supra impugnatum. Consequentia probatur quia totalis ratio potentiae non distinguitur ab ipsa potentia et totalis ratio hominis non [f. 418v] distinguitur ab ipso homine. Si vero dicas quod partialis, ergo iam ratio potentiae obedientialis erit composita ex duplici ratione ante intellectum distincta; altera erit modus, altera vero erit ipsa res considerata. Consequentia probatur quia alias erit totalis ratio potentiae solum, quod si totum concedas iam incedis in inconveniens quod haec sententia fugit.

Quod sic declaro quia haec potentia obedientialis dicitur modus distinctus[t] a subiecto. Dicis ne res naturalis dicatur complete potens producere effectus supernaturales sed contra quia ratione potentiae obedientalis non est complete potens sed incomplete et improportionate, siquidem sine superiori concursu non potet produci effectus.

Dices nec etiam incomplete dicatur potens. Contra quia iam tu illam concedis incomplete potentem, siquidem asseris[u] quod ratio partialis potentiae est in ipsa re naturali secundum se considerata, ne dicere cogaris[v] totam rationem potentiae obedientialis esse modum, iam ergo impertinens est modus siquidem denominatio potentis partialiter repetitur in ipsa re naturali.

Dico 3°: potentia obedientialis non est formaliter ante intellectum distincta a subiecto sed ante intellectum est ipsa res cuius

s *Ms* modi
t *Ms* modum distinctum
u *Ms* asserit
v *Ms* cognaris

est potentia. Probatur de potentia vitali et deinde probabiliter de coeteris potentiis, nam si formalitas intellectus obedientialis esset ante intellectum distincta a formalitate intellectus naturalis vel hae duae formalitates essent partiales rationes vel totales. Non partiales nam sequeretur quod intellectus ut potentia naturalis esset partialis potentia et sic non posset operari cum aliis, quin operetur ut obedientialis et e contra hoc non est esse potentiam partialem se sola non posse operari solam nam si sola operatur non est potentia naturalis. Si vero dicas quod illae formalitates sunt rationes totales, ergo duae entitates reales et per consequens duae res. Probatur consequentia: illa formalitas est ante intellectum ut significatur hac ratione, ergo est entitas ut significatur hac ratione et ut distincta ante intellectum ab alia. Probatur consequentia, [f. 419r] quia alias esset nihil; tunc ultra est entitas, ergo aut partialis aut totalis. Non entitas partialis quia alias intellectus ut potentia naturalis esset quid partiale quod manet impugnatum. Ergo est duplex entitas totalis quod si ita est quidnam deest ut sit duplex res; quid enim est res nisi entitas distincta totaliter ab alia, imo nec enim requiritur nam materia et forma sunt duae res et tamen non sunt entitates totales sed partiales, iam ergo esset distinctio realis inter potentiam obedientialem et naturalem quod manet impugnatum.

Ex dictis colligitur quod nullo modo distinguatur ante intellectum potentia obedientialis et subiectum. Sed quod eadem res in suo esse considerata dicit relationem transcendentalem ab illa non distinctam ad effectus supernaturales et se ipsa est potens producere illos, nam relatio transcendentalis non est ita distincta a subiecto cuius est relatio ut patet in relatione accidentis ad substantiam.

## Proponuntur aliqua dubia et solvuntur

Contra praedicta sic arguo:[x] esse relativum et absolutum distinguuntur; sed esse lapidis est absolutum et potentia obedientialis lapidis est relativum; e. distinguuntur. Respondetur quod maior est falsa de esse absoluto et relativo transcendentali, imo esse absolutum accidentis est relativum transcendentale, quia ad minus dicit relationem ad subiectum ab illo inseparabilem et esse materiae est relativum transcendentale ad formam; hoc tamen nota quod non datur a parte rei absolutum lapidis ut significatur hac ratione quia

x *Ms* arguor

significatur ut distinctum ab esse potentiae obedientialis et sic non datur.

2.° dices: esse lapidis non specificatur ab effectu; esse potentiae obedientialis, quae[y] est in lapide, specificatur ab effectu, ergo distinguuntur. Respondetur quod esse lapidis ut significatur hoc nomine non specificatur ab effectu et sic nòn est potentia obedientialis sed ut sic non est a parte rei datum.[z] Ergo a parte rei res quae est lapidis et haec res est res quae est relatio specificata [f. 419v] ab effectu et hoc sine distinctione. Itaque neque ratio potentiae neque relatio potentiae neque esse lapidis prout significatur hoc nomine dantur a parte rei sed datur a parte rei res quae est lapis, res quae est relatio, res quae specificatur ab effectu, res quae est potentia et totum hoc est idem. Si ergo dicas res quae est lapis non specificatur ab effectu, nego; est ergo verum dicere quod haec res specificata ab effectu, et quod haec res non est specificata ab effectu, quia dicit esse lapidis quod non specificatur ab effectu et de lapide praedicantur[a] haec contradictoria praedicata: specificatum, non specificatum, dummodo sint propositiones affirmativae ut dicunt theologi de re quae est de essentia Dei; si vero dicas: res quae est lapis non est specificata ab effectu, respondetur quod si antecedens sumatur infinitanter, est falsa, quia sensus est: lapis est omne illud quod non specificatur ab effectu, quod est falsum; si vero sumatur antecedens neganter consequentia est nulla, quia arguitur a distributo ad distribuendum; nam si haec sit vera res quae est lapisest non specificata ab effectu, sufficit quod habeat aliquod esse non specificatum ab effectu et aliunde habeat aliud esse specificatum; ut vero negativa sit vera requiritur quod lapis nullo modo specificetur ab effectu.

Dices quod ratio potentiae obedientialis v. g., lapidis[b] non est essentia lapidis nec illius passio neque a lapide ullo[c] modo distinguitur ante intellectum quomodo se habebit respectu illius ut est praecisa per intellectum. Respondetur quod est ratio consequens essentiam lapidis non quia lapis est, sed quia est creatura omnipotentis Dei habentis plenum dominium ad utendum creaturis ad omne quod non implicat contradictionem et quia haec ratio est transcendentalis in omni essentia (nam omnis essentia creata est

y *Ms* qui
z *Ms* datur
a *Ms* praedicatur
b *Ms* lapis
c *Ms* nullo

creatura Dei habentis plenum dominium) ideo ratio potentiae obedientialis consequitur omnem essentiam, unde haec potentia obedientialis consequitur essentiam lapidis in quantum lapidis specificative est vera, quia est sensus quod nulla datur differentia specialissima lapidis [f. 420r] quam non sequatur ratio potentiae obedientialis; tamen reduplicative est falsa, quia sensus est quod ratio potentiae obedientialis est propria lapidis et non alteri creaturae quod est falsum sicut haec: homo in quantum rationalis est ens, specificative est vera, reduplicative vero est falsa, quia sensus est quod omne quod non fuerit rationale non erit ens quod est falsum.

## Dubium quartum

## Utrum potentia obedientialis sit naturalis vel supernaturalis

In primis ex dictis constat quod potentia obedientialis non est supernaturalis supernaturalitate distincta ab esse naturali ante intellectum, nam cum potentia obedientialis sit idem omnino ante intellectum cum re cuius est potentia, liquido constat omnem supernaturalitatem, quae destruat hanc identitatem, esse omnino falsam.

Hoc supposito dico quod potentia obedientialis nullo modo est supernaturalis. Probatur quia iam naturale et supernaturale esset omnino idem in potentia obedientiali ante intellectum, quod tamen non habet firmum fundamentum et sic sine necessitate erit haec identitas; peto enim quid est in potentia obedientiali ratione cuius dicatur supernaturalis. Dices quod est relatio ad effectus supernaturales. Contra quia haec relatio non sumit entitatem a termino sed a fundamento; ergo, etsi terminus sit supernaturalis, non est opus quod relatio sit supernaturalis, nam naturale et supernaturale consequuntur entitatem relationis, non enim potest esse supernaturale illud cuius entitas non fuerit supernaturalis.

Confirmatur quia odium Dei ut est auctor gratiae est peccatum dicens ordinem ad Deum ut auctorem supernaturalem; ergo et erit supernaturale quod est falsum, quia esset a Deo auctore gratiae.

Dices quod est potentia obedientialis supernaturalis quia potest

producere effectus [f. 420v] supernaturales. Sed contra quia implicat quod res creata in suo esse naturali considerata habeat potentiam increatam et incompletam et improportionatam ad effectus supernaturales quod non est incommodi. Dices quod haec potentia excedit vires naturae. Respondetur quod hoc est praestandum. Dices quod haec est perfectio debita principiis supernaturalibus. Respondetur quod ratio potentiae proportionatae est perfectio debita principiis supernaturalibus; tamen ratio potentiae improportionatae est debita rebus naturalibus non ratione illarum sed ratione pleni dominii Dei ut diximus dubio primo et ita non tam est perfectio creaturae quam perfectio omnipotentiae Dei.

Dices quod idem esset esse naturale lapidis etiamsi non esset Deus auctor gratiae neque essent possibiles effectus supernaturales; sed tunc non erit potentia obedientialis; e. neque ipsum esse naturale est potentia obedientialis dicens ordinem ad effectus supernaturales. Respondetur: nego antecedens. Si enim Deus non haberet plenum dominium, homo non esset idem quod nunc est, nam animal rationale quod nunc est homo est res ipsa potens improportionate et incomplete producere effectus supernaturales quod tunc deesset.

Ex quo inferes quod si ordo gratiae non esset possibilis, ordo naturae qui nunc est etiam esset impossibilis. Inferes secundo quod effectus producti a Deo auctore naturae subditi sunt Deo auctori gratiae, quod totum ideo possibile est quia nullo ex capite implicat contradictionem.

Dico 2.°: potentia obedientialis naturalis entitas naturalis est et si ratione potentiae naturalis intelligitur illa potentia quae non est producta a Deo auctore gratiae vere est potentia naturalis. Conclusio constat ex dictis. Si enim aliquis probabiliter dicat quod ex communi modo loquendi potentia naturalis dicit duo: alterum est quod sit entitas producta a Deo auctore naturae, alterum vero quod intra limites naturae habeat virtutem ad operandum, dico quod potentia obedientialis non est naturalis sed obedientialis; est enim potentia obedientialis quasi media inter naturalem et supernaturalem in hoc sensu quod est producta a Deo [f. 421r] auctore naturae et in hoc sensu convenit cum naturali; ut producit effectus supernaturales et in hoc convenit cum supernaturali. Illa ergo potentia quae petit auxilium supernaturale et producitur a Deo auctore naturae proprio nomine vocatur obedientialis, quod alii aliter explicant (est enim iam quaestio de nomine) dum dicunt quod haec po-

tentia est naturalis secundum entitatem et secundum usum seu munus potentiae supernaturalis.

Ex his colliges aliqua: 1um est quod a potentia naturali dimanat effectus supernaturalis et actio supernaturalis tamquam a potentia obedientiali ita ut non valeat haec consequentia: est actio supernaturalis, ergo potentia supernaturalis; bene tamen valet si addatur; ergo potentia proportionata erit supernaturalis, quo casu haec non est obedientialis.

Colliges 2° quod actio qua producitur gratia ab aqua Baptismi et a Deo est omninó diversa ab illa quae a solo Deo producitur sicut in communi actio causae principalis et instrumentalis est omnino diversa ab actione solius causae principalis. Utrum vero differant specie parum refert; est enim quaestio communis omnibus instrumentis.

Colliges 3° quod quando dicimus quod aqua elevatur a Deo ad producendum gratiam non est sensus quod det aquae[d] aliquam virtutem illi superadditam ratione cuius solius producat gratiam, nam si qualitas superaddita esset tota virtus, aqua non concurreret nisi ut subiectum deferens virtutem sicut lignum concurrit ad calorem et hoc non est aquam esse productivam gratiae; si enim in ipso esse naturali aquae non datur virtus productiva gratiae non fit hoc esse denominative activum nisi accidentaliter per superadditam entitatem.

Colliges 4° quod quaecumque entitas etiam imperfectissima, ut relatio est, modus, si quid minus adhuc, dicit potentiam obedientialem, cuius ratio est quia haec potentia obedientialis non nascitur a rebus ratione perfectionis rerum sed ratione pleni dominii [f. 421v] Dei quod ad omnia extenditur etiam imperfectissima. Utrum autem etiam entitas positiva peccati habeat potentiam obedientialem non est huius loci sed pertinet ad materiam de peccatis; pendet enim ex illa quaestione utrum et quo modo sit a Deo.

---

d *Ms* aqua

## Dubium quintum

## Utrum] potentia obedientialis sit speciei distinctae[e] a naturali et utrum omnis potentia obedientialis sit eiusden speciei

Non loquimur de distinctione ante intellectum, iam enim constat esse omnino idem ante intellectum; sed est dubium de distinctione per intellectum; sic enim actio et passio sunt omnino idem ante intellectum et nihilominus sunt distincta praedicamenta; bene ergo possunt[f] aliqua esse ante intellectum idem et distingui specie per intellectum.

Conclusio est: potentia obedientialis et potentia naturalis ut praecisae per intellectum sunt distinctae specie formaliter. Probatur conclusio quia potentia obedientialis formalis per intellectum a naturali distinguitur, nam potentia naturalis debetur rei ratione ordinis naturae; potentia autem obedientialis debetur rei non ratione perfectionis naturalis reduplicative sed ratione pleni dominii Dei; ergo distinguitur. Quod vero distinguantur specie probatur quia non est unde sumatur unitas specifica, nam potentia naturalis totam rationem specificam totalem continet ut est potens operari effectus naturales, ergo potentia obedientialis ut est potens vel producere vel efficere effectus supernaturales est specie distincta ab illa.

Naque valet si dicas quod potentia obedientialis est ratio concomitans naturalem potentiam et sic non constituit speciem distinctam, nam ratio concomitans si est distincta |f. 422r| vel debet esse eiusdem speciei vel debet esse ratio diversae speciei non enim est dare medium; si vero dicas quod materia non habet distinctam essentiam ut receptiva formae substantialis et ut receptiva formae accidentalis, dices consequenter quod essentia materiae est recipere utramque formam relatione indivisibili et oppositum est inintelligibile, nam quidquid convenit rei vel convenit illi ut essentia vel ut non essentia. Si ut essentia iam est essentiale; si ut non essentia; ergo iam est distincta ab essentia; ergo vel distincta numero vel distincta specie, nam omnis distinctio aut est numerica vel specifica sive generica.

---

e *Ms* distincta

f *Ms* potest

Dices quod convenit illi ut essentia vel non ut essentia sed ut concomitans. Sed contra quia non tollit hoc quod est esse concomitans quominus sit vel ut essentia vel ut non essentia. 1.° quia inter essentiam et non essentiam non datur medium, quia sunt praedicata contradictoria; 2.° quia hoc quod concomitatur[g] vel concomitatur essentialiter rem et hoc est essentia vel non essentialiter et sic non est essentia. Cum ergo ex dictis dubio secundo constet quod potentia obedientialis neque est essentia nec passio essentiae, constat quod sit distincta ab ipsa potentia naturali quae vel est passio vel essentia vel accidens debitum ratione ordinis naturae; ergo hae[h] potentiae distinguuntur specie.

Dico secundo: potentia obedientialis passiva et potentia obedientialis activa sunt specie distinctae: 1.° quia in genere vel in communi hae rationes specie distinguuntur; 2.° quia potentia passiva est[i] potentia completa et totalis et non partialis; anima enim sola est quae recipit gratiam non vero illam recipit Deus aut auxilium unde ad receptionem naturalem concurrit Deus ut potentia materialis, at vero potentia activa obedientialis est incompleta, improportionata et quae sola sine auxilio superiori in eodem genere causae, scilicet, activae nihil potest producere, quod totum arguit distinctionem specificam.

Dices: cur ergo dicitur potentia passiva potentia obedientialis si non indiget auxilio superiori ad recipiendum. Respondetur quod diverso modo dicitur aliquid potentia activa obedientialis et potentia passiva; nam potentia activa obedientialis dicitur illa quae non agit sola sed cum auxilio causae superioris concurrentis concursu non debito; at vero causa passiva obedientialis [f. 422v] est illa quae etsi sola recipiat et sit causa principalis passiva, quia Deus non recipit, cum illa tamen nec agens naturale nec actio naturalis inducit formam de potentia illius, sed agens supernaturale actione supernaturali.

Pro quo nota quod cum longe minus sit recipere productum ab alio quam producere, ideo etiam dicitur causa principalis receptiva quae sola recipiat productum supernaturaliter ab alio nec datur causa obedientialis activa principalis, hoc enim ex ipsis perfectionibus causarum petendum est.

---

g *Ms* concomitantur

h *Ms* haec

i *Ms* et

Dico 3.°: potentia obedientialis vitalis et potentia obedientialis non vitalis differunt specie. Probatur quia servant modos specie distinctos, scilicet, operari vitaliter et operari non vitaliter et sic potentia obedientialis aquae[j] ad producendam gratiam et potentia obedientialis intellectus ad videndum Deum ex vi modi operandi distinguuntur specie quia operari vitaliter ut est commune ad naturales et supernaturales actiones vitales et operari non vitaliter ut est commune ad naturales et supernaturales actiones non vitales differunt specie.

Dico 4°: potentia obedientialis vitalis voluntatis et potentia vitalis cognoscitiva et sic de coeteris potentiis vitalibus differunt specie. Probatur quia sic servant suos modos operandi qui in specie distinguuntur, nam neque intellectus vitaliter potest producere amorem neque voluntas vitaliter cognitionem, est enim vitaliter operari producere recipiendo tamquam subiectum proportionatum eamden operationem quam producit quod non convenit intellectui etiam ut est potentia obedientialis nisi respectu cognitionis et voluntati respectu amoris.

Dico 5°: omnis potentia obedientialis non vitalis rerum est eiusdem speciei. Probatur quia omnis effectus qui ab una potest produci, potest a coeteris produci et modus operandi est similis in omnibus, scilicet, operari aut recipere quod non implicat contradictionem, quod enim potest aqua potest lapis et hoc potest anima et sic de coeteris.

[f. 423r] Dices: si esse lapidis et esse hominis differunt specie realiter quomodo possunt potentia lapidis et potentia hominis esse eiusdem speciei si hae potentiae ante intellectum non distinguuntur ab homine et lapide. Respondetur quod idem secundum aliquorum opinionem[k] contingit relationibus, nam similitudo inter duas[l] albedines et similitudo inter duas nigredines sunt similitudines eiusdem speciei et tamen secundum aliquos non distinguuntur ab albedinibus et nigredinibus quae differunt.

Dico 2°: quod omnes res creatae non sunt plene[m] eiusdem speciei sed differunt specie in praedicatis essentialibus, sunt tamen

j *Ms* quae
k *Ms* operationem
l *Ms* duos
m Lectura dudosa.

eiusdem speciei in hoc quod est subdi Deo omnipotenti et supremo dominio et haec ratio potentiae obedientialis oritur ex creaturis ratione pleni dominii Dei modo explicato dubio 1° et 2°, quod fundamentum est commune et idem et sic non omnino homo et equus sunt differentes in specie sed solum in his quae pertinent ad ordinem naturae sine dependentia a Deo ut auctore supernaturali.

Dico 6° omnis potentia obedientialis vitalis intellectiva est eiusdem speciei. Probatur quia intellectus humanus et angelicus respectu actuum naturalium differunt specie; tamen respectu actuum supernaturalium sunt eiusdem speciei et omnis actus qui potest produci ab uno intellectu potest produci ab alio; et sic ante intellectum non sunt omnino diversae speciei, sed etiam sunt[n] in esse potentiae obedientialis intellectivae eiusdem speciei; ex quo constat cur visiones beatificae hominis et angeli sint eiusdem speciei.

Dices: quidquid dimanat ab ultima differentia intellectus humani differt specie a toto angelico. Sed ratio potentiae obedientialis dimanat ab intellectu humano secundum ultimam rationem differentiae; ergo. Respondetur: distinguo maiorem et minorem: specificative nego, reduplicative ut sic concedo maiorem et nego minorem, nam non dimanat ratio intellectus obedientialis ab intellectu humano reduplicative, quia ratio dimanandi est subiectio fundamentalis intellectus naturalis respectu Dei et hoc est commune[o] utrique, scilicet, angelo et homini; quidquid ergo dimanat a differentiis specificis ratione alicuius communis praedicati non est verum quod distinguatur sicut ipsae differentiae, praecipue quando manet in illis distincta per [f. 423v] intellectum. Quod dictum est de intellectu dicitur, puta, de voluntate et de aliis potentiis vitalibus.

Solum restat difficultas utrum potentia obedientialis sit perfectior potentia naturali. Non loquor de excessu ante intellectum, nam si ante intellectum sunt idem nullus est excessus nec loquor de excessu inter naturale et supernaturale quia si potentia obedientialis nec formaliter est supernaturalis constat quod non est perfectior potentia naturali tanquam quid supernaturale. His ergo suppositis mihi prorsus incertum est quod utra potentia sit perfectior, nam ignoro quidnam sit perfectius an potentia completa et proportionata effectus naturalis an vero potentia incompleta et im-

---

n *Lectura dudosa.*

o *Ms* communis

proportionata effectus supernaturalis, nam haec consequuntur essentiam rerum et hac ratione videtur illis imperfectior, quod enim dimanat ab essentia est imperfectius essentia. Sed quia potest dici quod dimanat ab essentia ratione dominii Dei et non ratione perfectionis particularis essentiae et sic est perfectior essentia vel re quam consequitur, quod clare non potest impugnari[p] et quaestio est parvi momenti, ideo relinquenda est.

## Dubium sextum

## Utrum potentia obedientialis concurrat ut instrumentum aut ut causa principalis

Noto quod fere in omni genere creaturae est potentia obedientialis; est enim potentia obedientialis passiva quando materia est receptiva formarum quas agens naturale non potest producere nec unire; est enim potentia obedientialis formalis quando scilicet potest uniri vel subiecto alieno ut si ponatur cognitio in lapide aut potest uniri una forma duplici materiae secundum aliquorum opinionem et tunc unitur media potentia obedientiali (nam secundum naturalem non potest nisi uni). Datur etiam potentia obedientialis activa ut intellectus est potentia obedientialis activa productiva [f. 424r] actus supernaturalis et aqua gratiae etc., et haec est duplex: vitalis et non vitalis. Solum in genere causae finalis non datur potentia obedientialis, cuius ratio est quia relatio actus ad finem non est superaddita actui sed est relatio transcendentalis et sic essentialiter et non accidentaliter respicit finem; unde non potest illum respicere ratione potentiae obedientialis, nam quidquid convenit essentialiter non potest convenire obedientialiter.

Hoc supposito dico 1°: potentia obedientialis passiva et formalis passiva non concurrunt ut instrumentum sed ut causae principales. Probatur quia si essent instrumenta essent instrumenta Dei et sic quando anima recipit gratiam ut instrumentum Dei magis naturaliter reciperet Deus; et quando forma se unit subiecto magis principaliter daretur et uniretur Deus; et ut clarius loquar, ipse Deus erit principalis forma et principalis materia, quod est absurdum; et hinc constabit cur non detur instrumentum formale

p Ms impugnare

nec materiale, quia quod immediate recipit non sic recipit quod vere aliud recipiat principalius. Dixi vere, nam per attributionem homo dicitur principalius recipiens cognitionem etsi solus intellectus illam immediate recipiat; et quando forma dat se subiecto non est aliud quam quod illa communicatione principalius se communicet.

Hae vero causae dicuntur obedientiales quia viribus naturae non potest se unire [sic] sed quando uniunt se etsi viribus gratiae, ipsae sunt quae uniuntur non Deus, quod est ratione imperfecti modi causandi

Dico 2.°: causa obedientialis non vitalis est instrumentum effectus; sic aqua respectu gratiae etc. Est clara quia neque effectus est illi proportionatus neque concursus est illi debitus, quod intellige etiam si effectus sit imperfectior causa ut si aqua elevetur ad producendum calorem. Est instrumentum quia neque effectus neque concursus est debitus aquae ratione suae essentiae sed ratione subiectionis pleno dominio Dei et hic effectus producitur a Deo in eodem genere causae, scilicet, efficientis.

Tota ergo difficultas non est nisi de causa obedientiali vitali et dico 3.° [f. 424v] quod concurrit ad productionem effectus vitalis supernaturalis ut instrumentum. Probatur quia etiam est improportionatus effectus ipsi causae; est enim ordinis supernaturalis et concursus est illi improportionatus; est etiam supernaturalis; ergo intellectus est instrumentum.

Dices: ergo Deus erit principaliter videns. Respondetur negando consequentiam quia non producit Deus recipiendo et principale videns vocatur qui principaliter recipit visionem a se principaliter productam. Pro quo nota quod non datur principale videns visione supernaturali quod sit principale ex omni capite, nam videns dicit duo et producere et recipere, in hoc enim consistit vitalitas quod producat recipiendo; ut ergo daretur principale videns ex omni capite erat necessarium quod produceret et reciperet principaliter et quia Deus est formale producens et nullo modo recipiens et hoc est solum principale recipiens et non producens ideo nihil est quod ex omni capite sit videns principale, involvitur enim duplex causalitas. Deus ergo solum est causa principalis in eo genere in quo homo est instrumentum et cum homo sit instrumentum producens et non recipiens, Deus est principale producens et non recipiens.

Dices ut est vitale agens aut est instrumentum aut causa principalis. Respondetur quod neque ex toto est causa principalis neque ex toto est instrumentum, quia vitale agens dicit duo et quod pro-

ducat et quod recipiat; in hoc enim consistit vitalitas agentis: producere in se, et homo etsi sit instrumentale agens non tamen instrumentale recipiens et sic vitale principale ex omni capite non datur; datur tamen homo videns et non Deus, quia homo recipit visionem a se productam et non Deus.

Dices: ergo etiam erit homo causa instrumentalis respectu actus supernaturalis liberi quod videtur impossibile, nam si est instrumentum agit virtute aliena, iam ergo non erit liberum agens. Respondetur quod agere ut instrumentum et agere libere non opponuntur, nam ut sit instrumentum solum requiritur quod effectus non sit illi [f. 425r] proportionatus quod fit si effectus sit superioris ordinis et quod agat concursu sibi non debito. Hoc autem totum continget etiam si concursus non necessitet, sicut de fide est auxilium supernaturale non necessitare voluntatem et nihil aliud requirit instrumentum, nam quod agat ut motum falsum est si sensus est quod recipiat aliquam praevian motionem necessitantem illum ut dicimus in tractatu de Auxiliis.

Dubitabis ultimo utrum potentia obedientialis cognoscatur ab angelo naturaliter, si enim est ipsum esse naturale et hoc comprehenditur ab angelo, iam potentia obedientialis comprehendetur naturaliter ab angelo et sic cognoscet angelus naturaliter omnes effectus supernaturales.[q]

Sed respondetur negative quia angelus cognoscit omne naturale in ordine ad naturalia, non in ordine ad supernaturalia; quae ergo erit defectu huius potentiae est ipsum esse rerum naturale subditum pleno dominio Dei ad omne quod non implicat contradictionem. Et haec de hac materia. Finis. Laus Deo.

---

q *Ms* naturales

# SIGLAS

| | |
|---|---|
| AnalSTarr | Analecta Sacra Tarraconensia |
| Ang | Angelicum |
| ArchFrHist | Archivum Franciscanum Historicum |
| ArchHistSI | Archivum Historicum Societatis Iesu |
| ArchTeolG | Archivo Teológico Granadino |
| BullLittEccl | Bulletin de Littérature Ecclésiastique |
| CFe | Ciencia y Fe |
| CienTom | Ciencia Tomista |
| CollFranc | Collectanea Franciscana |
| DivThom (P) | Divus Thomas (Piacenza) |
| EphThLov | Ephemerides Theologicae Lovanienses |
| Est | Estudios |
| EstFr | Estudios Franciscanos |
| EtFranc | Études Franciscaines |
| FranzSt | Franziskanische Studien |
| Greg | Gregorianum |
| HispS | Hispania Sacra |
| HistJahrb | Historisches Jahrbuch |
| Manr | Manresa |
| MCarm | Monte Carmelo |
| MelScRel | Mélanges de Science Religieuse |
| MiscCom | Miscellanea Comillas |
| RevAsMyst | Revue d' Ascétique et de Mystique |
| RevEspT | Revista Española de Teología |
| RevEstPol | Revista de Estudios Políticos |
| RevHistEccl | Revue d' Histoire Ecclésiastique |
| RevHistPhRel | Revue d' Histoire et de Philosophie Religieuse |
| RevScRel | Revue de Science Religieuse |
| RevThom | Revue Thomiste |
| TheolQschr | Theologische Quartalschrift |

# Boletín de historia de la teología en el período 1500-1800

por

J. A. DE ALDAMA S. I.

## Manuscritos y Bibliotecas

1. F. QUECEDO O. F. M., *Manuscritos teológico-filosóficos coloniales santafereños.* Bogotá, 1952, 106 páginas.

2. I. QUILEZ S. I., *Obras de filosofía existentes en la biblioteca jesuítica de la Universidad de Córdoba en la fecha de la expulsión:* CFe 29 (1952) 73-85.

1. Descripción de los manuscritos teológicos y filosóficos contenidos en las bibliotecas de Bogotá, con exclusión de los que se refieren al P. Jerónimo Escolar, que serán objeto de otro estudio posterior.

2. Datos que ofrece el índice manuscrito de una de las bibliotecas que tenían los Jesuítas en Córdoba de la Argentina por los años 1757; valoración histórica de dichos datos.

## Wirt

C. SCHMITT O. F. M., *La controverse allemande de l' Immaculée Conception. L' intervention et le procès de Wigand Wirt O. P.* (1494-1513): ArchFrHist 45 (1952) 397-450.

Con nuevos documentos ilustra el autor las dos fases de la controversia inmaculista, surgida en Alemania a fines del siglo XV y principios del XVI.

Originada la lucha por los ataques de Tritemio a los maculistas en su tratado sobre Santa Ana (1494) y por una larga carta del dominico Wigando Wirt en respuesta a Tritemio (6 Nov. 1494), fueron muchos los autores que intervinieron a favor de éste último, originando las consiguientes respuestas del dominico, que acabó por retractarse.

Pero el conflicto volvió a encenderse con los sermones del P. Spengler, franciscano. El proceso contra Wigando fué a Roma, y Roma exigió la retractación del dominico (1512).

El principal valor de este trabajo lo constituye la aportación de documentos hasta ahora inéditos.

## Cayetano

1. J. Alfaro S. I., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534).* Madrid (C. S. I. C., Inst. «Francisco Suárez»), 1952, 422 pág.

2. A.—J. Bruneau O. P., *La causalité physique de l' objet sur l' acte d' aimer d' après Cajetan:* RevThom 52 (1952) 142-148.

3. E. Quarello S. D. S., *Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo:* DivThom(P) 55 (1952) 34-63.

1. Ante ciertas críticas modernas, el autor establece primero el auténtico pensamiento de Cayetano frente a Escoto sobre las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural; e investiga después su posible originalidad.

Cayetano subraya fuertemente los conceptos de indebido y gratuito para designar lo sobrenatural. Por eso, entre otras razones, niega en el hombre el apetito innato de lo sobrenatural, que, de existir, introduciría un elemento de necesidad, contrario a la gratuidad. En cambio, para la debida inserción de lo sobrenatural en la naturaleza, Cayetano establece en ésta una potencia obediencial con relación a esos dones sobrenaturales, que constituye una verdadera aptitud sin ser exigencia.

Por ahí llegó Cayetano a la afirmación de la posibilidad de un estado de naturaleza con todas las perfecciones debidas a ésta y sin ninguna perfección indebida o gratuita; todo ello sin que aparezca aún el pecado en el horizonte. Sería el estado de naturaleza pura. Toda esta concepción se mueve dentro de un ambiente netamente tomista. Cayetano ha perfilado además lo que podría suponer ese estado de naturaleza en el orden moral.

Para juzgar la posible originalidad de Cayetano, recurre el autor a un do-

ble camino. Ante todo, ¿es nueva la negación del apetito innato de la visión beatífica? Responde el autor que en efecto ésa es una innovación de Cayetano. La afirmación de ese apetito innato era patrimonio común de la teología en los siglos XIV y XV.

En cambio, la gratuidad absoluta de la visión beatífica pertenece al tomismo desde Santo Tomás, como no podía menos de ser por tratarse de una doctrina de la revelación. En los principios de Santo Tomás está virtualmente contenida la posibilidad de un estado de naturaleza pura, que rectamente dedujo de ellos Cayetano.

El estudio que el autor de esta obra hace del pensamiento de Cayetano y de sus antecedentes históricos lo creemos definitivo por su objetividad y su seriedad.

2. Expone el verdadero pensamiento de Cayetano sobre la causalidad del objeto en el amor y expone algunas dificultades que se le pueden oponer.

3. Nueva explicación de la teoría de Cayetano sobre el constitutivo formal de la persona, integrándola en las grandes tesis del pensamiento tomista.

## Erasmo

J. V. M. Pollet, *Erasmiana. Quelques aspects du problème erasmien d' après des publications récentes:* RevScRel 26 (1952) 187-280.

Boletín sobre algunas obras recientemente aparecidas acerca de Erasmo y los diversos aspectos de los problemas planteados.

## Javier

1. J. Wicki S. I., *La Sagrada Escritura en las cartas e instrucciones de Francisco Javier:* Manr 24 (1952) 259-264.

2. F. Urmeneta, *Ascética Xaveriana. Reminiscencias de los «Ejercicios» en las cartas de Javier:* Manr 24 (1952) 265-279.

3. I. Iparraguirre S. I., *Espiritualidad apostólica de San Francisco Javier:* Manr 24 (1952) 281-298.

4. J. Calveras S. I., *La suave Cruz de Cristo:* Manr 24 (1952) 299-320.

1. Notas sobre el uso de la Biblia en las cartas de San Francisco Javier.

2. Interesante comparación entre la ascética de los Ejercicios ignacianos y la de las cartas de Javier.

3. Observaciones sobre el verdadero carácter de la espiritualidad de Javier.

4. El amor a la Cruz en la espiritualidad de Javier.

## Vitoria

1. Francisco de Vitoria O. P., *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás.* Tomo VI (2.2 qq.141-189). Edic. de Fr. V. Beltrán de Heredia O. P. Salamanca |Biblioteca de Teólogos Españoles 17| 1952, 558 pág.

2. V. Beltrán de Heredia O. P., *En torno a la patria de Francisco de Vitoria:* CienTom 79 (1952) 469-480.

1. De 1932 a 1935 editó el P. Beltrán de Heredia los primeros cinco volúmenes de los Comentarios de Vitoria a la *Secunda Secundae*. El sexto y último tomo, preparado ya para la imprenta en 1936, no pudo publicarse entonces por las circunstancias y ha debido esperar hasta ahora.

Contiene este tomo los Comentarios a las cuestiones que dedica Santo Tomás a la templaza (q. 141-170), a la profecía (q. 171-178), a la vida activa y contemplativa (q. 179-182) y a los diversos estados de la vida humana (q. 183-189).

Todos estos comentarios se remontan al curso escolar 1536-1537. Pero no todos son de Vitoria, a quien hubo de suplirse por sus enfermedades una buena parte del curso. Según nos dice el ilustre editor, pertenece a Vitoria el comentario a las cuestiones 141-147 y 171-189, salva en éstas últimas alguna suplencia sin importancia. El editor ha investigado a quién se debe el comentario a las cuestiones 148 (desde el art. 2 n. 15, al menos) hasta la 170, en sustitución de Vitoria. El conjunto de datos acumulados le inclina a atribuir dicho comentario a Andrés de Vega.

El texto que aquí se edita está basado en la reportación del bachiller Trigo, como el de los volúmenes anteriores, teniendo también en cuenta la del P. Juan Solano.

En apéndices se editan además:

1.° El comentario a la 1. 2 q. 90-108, tomado del ms. Ottob. lat. 1000 y correspondiente a las lecciones de Vitoria en el curso académico 1533-1534.

2.° Un fragmento de la relección *De regno Christi* y otro de la relección *De Temperantia*.

3.° Un dictamen de Vitoria sobre los Cambios, junto con la segunda

respuesta dada por los maestros de París a una consulta de los mercaderes españoles. Estas últimas piezas no eran inéditas.

2. Expone el autor sumariamente el estado actual en que se encuentran las investigaciones sobre la patria de Vitoria. Se puede dar por probado que su padre fué natural, es decir oriundo, de Vitoria, y pertenecía al linaje de los Arcayas. También se ha probado que el hermano de Francisco de Vitoria, Diego, nació en Burgos. En cambio el autor no cree se haya probado aún históricamente la naturaleza burgalesa de Francisco.

## Loaisa

A. Billi di Sandorno, *Documentos inéditos e interesantes sobre la vida del Cardenal Loaisa:* HispS 5 (1952) 103-113.

Edición de varios documentos tomados del Archivo del Marquesado de Sofraga y del Archivo Secreto Vaticano. Se refieren a asuntos familiares del ilustre Cardenal.

## Lutero

Vilmos Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther.* Stockholm, 1952, XIX-375 pág.

La Misa y su teología, según el punto de vista luterano.

## Trento

1. H. Jedin, *Der kaiserliche Protest gegen die Translation des Konzils von Trient nach Bologna. Neue Aktenstücke aus dem Notariatsarchiv in Barcelona:* HistJahrb 71 (1952) 184-196.

2. I. Rogger, *Le nazioni al Concilio di Trento durante la sua epoca imperiale.* Roma, 1952, 274 pág.

3. A. Walz O. P., *I Domenicani nel terzo periodo tridentino:* Ang 29 (1952) 380-407; 30 (1953) 131-159.

4. B. Gritsch O. F. M., *De Sigismundo Phaedro O. F. M. Conv., theologo tridentino, anecdota quaedam:* ArchFrHist 45 (1952) 233-239.

5. W. Koch, *Der Begriff traditiones im Trientes Konzilsdekret der Sessio IV:* TheolQschr 132 (1952) 46-61, 193-212.

6. V. Heynck O. F. M., *Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskanertheologen des Trienterkonzils*: FranzSt 34 (1952) 146-205.

7. A. Mostaza Rodríguez, *El problema del Ministro extraordinario de la confirmación. Estudio histórico-canónico.* Salamanca (C. S. I. C., Inst. «Raimundo de Peñafort»), 1952, XX-386 pág.

8. M. Pinto S. I., *O valor teológico da Liturgia.* Braga, 1952, XLIV-369 pág.

1. Da el autor noticia de varios documentos contenidos en el códice *Miscelánea 27* del Archivo de Protocolos de Barcelona, en relación con la protesta imperial de trasladar el Concilio de Trento a Bolonia.

2. El Concilio de Trento ofrece frente a los Concilios inmediatamente anteriores la diferencia de no darse en él la votación por «naciones». Ese hecho es la base del presente estudio, en el que se analiza primero la existencia y vida en Trento de los diversos grupos nacionales, y se puntualizan después los influjos que las tendencias nacionales ejercieron en la vida del Concilio durante sus dos primeras convocatorias.

3. Analiza el autor cuidadosamente la actividad conciliar de los dominicos, Padres y Teólogos del Concilio, en su tercera convocatoria, lo mismo en materia disciplinar que en materia dogmática.

4. Puntualiza el autor algunos datos relativos a la persona y a la actividad en Trento del franciscano Segismundo Fedro, rectificando a Varesco, en MiscFranc 47 (1947) 341s, 355s.

5. Estudio del sentido en que habló el Concilio de «tradición», hecho a través de las deliberaciones conciliares.

6. El grave problema tridentino de la certeza del estado de gracia dió origen a que se manifestaran las opiniones de los teólogos sobre el tema del valor de la conclusión teológica. El autor examina la posición de los franciscanos conciliares. Primero, la de los que mantenían la tesis de la certeza: Costacciaro, Delfino, Brasco, Lunello, Vitriario, Thomasino. Después, la de los contrarios: Vega, Cenomano, Consilio, Salazar, Alfonso de Castro, Malafossa. Unos y otros procedían por caminos diversos. Para los primeros, más en la línea de la Escolástica medieval, preponderaba el carácter noético de la cuestión; para los segundos, más proyectados hacia la teología posterior, preponderaba el carácter dogmático. La posición de Vega es conocida; pero tiene gran interés saber por testimonio suyo, que en los teólogos conciliares soplaban vientos contrarios a ella.

7. Esta monografía, que trata el tema del ministro extraordinario de la

confirmación en toda su complejidad histórica, dedica la segunda parte al problema en el Concilio tridentino. Ante todo, en la sesión VII; donde ser Ministro «ordinario» de lo confirmación no equivale a serlo *vi ordinis*, sino a serlo *ex officio*; no se refiere por tanto a la validez, sino a la licitud. Después en la sesión XXIII, donde ser los obispos superiores a los presbíteros en la potestad de confirmar, significa sólo que esa potestad la tienen *ex officio*, no *vi ordinis*, ni mucho menos, *ex necessitate sacramenti*.

8. Aunque esta obra trata en su conjunto el tema, nos interesa reseñar aquí el capítulo III, art.° 1.°, que se refiere a Trento. El Concilio funda en el uso litúrgico sus decretos sobre la autenticidad de la Vulgata (sesión XXII cp. 4). También lo tiene en cuenta en otros varios pasajes.

## Santo Tomás de Villanueva

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Sermones de la Virgen María y Obras castellanas:* Edic. de FR. SANTOS SANTAMARÍA O. S. A. Madrid (B. A. C. 96), 1952, XII-665 pág.

Después de una introducción biográfica y otra sobre los Sermones del gran Arzobispo de Valencia, se editan en versión castellana 30 sermones sobre la Santísima Virgen y una serie de obras menores con varios sermones originariamente compuestos en castellano.

## San Ignacio de Loyola

1. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*. Edic. manual por I. IPARRAGUIRRE S. I., y la *Autobiografía* editada por C. DE DALMASES S. I. Madrid (B. A. C. 86), 1952, XV-80-1075 pág.

2. M. QUERA S. I., *Sobre la vida «selvática» de San Ignacio antes o después de su bajada a Manresa:* Manr 24 (1952) 165-176.

3. M. BATLLORI S. I., *Los Ejercicios que Nadal trajo a España y las meditaciones de la muerte y del juicio:* Manr 24 (1952) 127-144.

4. J. CALVERAS S. I., *Notas exegéticas sobre el texto de los Ejercicios*: Manr 24 (1952) 177-18[illegible], 367-392.

5. S. GÓMEZ NOGALES S. I., *Cristocentrismo en la teología de los Ejercicios*: Manr 24 (1952) 33-52.

6. B. COLLINS, *La contemplation ignatienne et les quatre demeures mystiques de sainte Thérèse. Analyse et comparation*: RevAscMyst 28 (1952) 305-316.

7. J. Clemence, *Le discernemet des esprits dans les «Exercices Spirituels» de saint Ignace de Loyola*: RevAscMyst 27 (1951) 347-375; 28 (1952) 64-81.

8. J. Muñoz S. I., *Táctica psicológica para la reforma del juicio en los Ejercicios ignacianos:* Manr 24 (1952) 145-164.

1. El precioso volumen de las obras de San Ignacio, preparado por los Padres del Instituto Histórico que la Compañía de Jesús tiene en Roma, se abre con una introducción general y una bibliografía general, debidas ambas al P. Iparraguirre. La introducción ofrece un cuadro completo de la historiografía ignaciana, dando después la cronología del Santo, caracterizando sus escritos y puntualizando el carácter propio de la presente edición. Las doce páginas de la bibliografía general deben completarse con las particulares, puestas al principio de las diversas obras del Santo en lo restante del volumen.

Se editan a continuación la *Autobiografía*, los *Ejercicios*, los *Directorios*, la *Forma del Instituto de la Compañía*, la *Deliberación sobre la pobreza*, el *Diario espiritual*, las *Constituciones*, las *Reglas* y las *Cartas*. Todo ello precedido de convenientes introducciones particulares.

Como podía fácilmente pensarse, el título de «Obras completas», que se da a este volumen, tiene un valor puramente relativo en lo referente al Epistolario. Era imposible editar las 7.000 cartas que lo forman en su integridad. Se trata, pues, de una selección de 155 cartas, algunas de ellas traducidas por primera vez al castellano.

2. No hubo en realidad esa vida «selvática» de San Ignacio en Montserrat, de que han escrito Dom Albareda, Codina y Leturia.

3. Habla el P. Batllori de un ejemplar antiguo de los Ejercicios, encontrado en el ms. 998 de la Bibl. Nacional de México, y determina su interés secundario para la transmisión del texto y su importancia notable para las meditaciones de la muerte y del juicio, que el autor adjudica al P. Diego Mirón.

4. Las notas exegéticas se refieren a los puntos siguientes:

a) Con ayuda de los Confesionales de la época, explica el autor el verdadero sentido de la frase: «La fealdad y malicia que cada pecado mortal cometido tiene». En ella «pecado mortal» es sinónimo de «pecado capital».

b) Puntuación y sentido del final de la anotación 6.ª

c) Observaciones sobre el significado de «sentir» en los Ejercicios.

d) Sentido de «sensualidad» frente a «razón»; y de «amor carnal y mundano».

5. Determina cuál es el verdadero fin al que se dirigen los Ejercicios ignacianos, después de examinar las diversas opiniones que se han emitido sobre el tema.

6. Pretende el autor probar el sentido místico de la Contemplación para alcanzar amor, identificando sus cuatro puntos con el amor correspondiente a cada una de las Moradas 4.ª a 7.ª de Santa Teresa.

7. Estudia el autor las reglas de discreción de espíritus contenidas en los Ejercicios, examinando sucesivamente:

a) La noción de «espíritus».
b) La importancia de la discreción de espíritus dentro de los Ejercicios.
c) Las dos series de reglas ignacianas para la discreción de espíritus.
d) Las reglas de la primera semana.
e) Las reglas de la segunda semana.
f) La discreción de espíritus como pedagogía de los Ejercicios.

8. Transformación ascética del juicio a través de la mortificación de las «aficiones desordenadas». El procedimiento ignaciano, visto desde las doctrinas de los psicólogos modernos.

## Bernal Díaz de Luco

T. Marín, *La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556)*: HispS 5 (1952) 263-327.

El célebre obispo legó a la catedral de Calahorra toda su biblioteca. Uno de los libros de fábrica de aquella catedral nos detalla los libros de que aquella constaba. El autor nos da los títulos y hace unas previas consideraciones sobre el carácter de dicha biblioteca y sobre los libros escritos por su dueño.

## Vega

1. V. Heynck O. F. M., *Zur Vega-Forschung. Neuere Litteratur über den Konzilstheologen Andreas de Vega O. F. M.*: Franz St 34 (1952) 293-313.

2. *Comentarios de Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomas.* Tomo VI. Edic. de V. Beltrán de Heredia O. P. Salamanca, 1952, 558 pág.

1. Boletín razonado de las últimas publicaciones sobre Andrés de Vega, agrupadas por los apartados siguientes:

a) Biografía.
b) Actividad en el Concilio de Trento.
c) Bibliografía.

d) Posición en la historia de la teología.

f) Puntos particulares en su teología: Vulgata, Justificación y gracia, certeza del estado de gracia, mérito, contrición.

2. Al editar el P. Beltrán de Heredia el último tomo de los Comentarios de Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae, ha encontrado que la mayor parte del comentario a las cuestiones relativas a la templanza (qq. 148 a 170), no pertenece a Vitoria, sino a algún suplente suyo en la cátedra. Un estudio detenido del posible suplente ha llevado al editor a la convicción de que esa parte del comentario se debe al franciscano Andrés de Vega.

## Soto

S. Rahaim S. I., *Valor moral-vital del «De Iustitia e Iure» de Domingo de Soto O. P.*: ArchTeolG 15 (1952) 5-213.

Para enfocar convenientemente el famoso libro de Soto, empieza el autor por describir lo que fué el siglo XVI, analizando los varios factores históricos e ideológicos que lo caracterizaron. Termina este primer estudio con un esbozo biográfico de Soto.

A continuación estudia la célebre obra de Soto, primero en su conjunto y luego en sus virtualidades y perspectivas, con breve determinación de sus fuentes y de su influjo.

Todo el trabajo pretende descrubir la vena viva que actualizaba al gran jurista, como a tantos otros pensadores de su tiempo.

## Las Casas

M. M. Martínez O. P., *Las Casas, historiador. I. Valor de la «Destrucción de las Indias»*: CienTom 79 (1952) 441-468.

Examina el valor histórico de la obra de Las Casas «Destrucción de las Indias», después de estudiar su autenticidad, los motivos que impulsaron su composición, y el por qué de su tardía impresión.

## B. Juan de Avila

B. Juan de Avila, *Obras completas.* Edic. crítica por D. Luis Sala Balust. Vol I. *Epistolario. Escritos menores.* Madrid (B.A.C. 89), 1952, XL-1120 pág.

Fruto de largos años de trabajos y estudios es la presente edición crítica de las obras del B. Avila, que nos empieza a dar en este primer volumen D. Luis Sala Balust.

En él se nos ofrece ante todo el *Epistolario* del Beato con un total de 252 cartas o fragmentos de ellas, bastantes publicadas aquí por primera vez. Una previa introducción ilumina el problema histórico y crítico del Epistolario.

Bajo el título general de *Escritos menores* se editan a continuación hasta una treintena de escritos del Maestro, agrupados así: Reglas de espíritu (Doce trataditos, uno de ellos inédito hasta ahora). Miscelánea breve, Oraciones, Composiciones en verso. El n.º 3 de la Miscelánea breve tal vez hubiera sido mejor recogerlo entre los fragmentos de cartas. Así parece desprenderse del texto del P. Martín de Roa publicado en la nota.

A todas estas obras del Beato precede una biografía del mismo, compuesta por el editor y a la que éste con modestia ha llamado *Introducción biográfica*. Por cierto que no parece pertenecer propiamente a ella la magnífica *Bibliografía Avilista*, que es uno de los mejores valores de este libro. La vida del Beato utiliza por primera vez, no sólo las antiguas biografías, sino otros muchos documentos de primera mano. Por eso, y por la formación histórica de su autor, promete darnos la mejor visión biográfica del Apóstol de Andalucía. Decimos «promete», porque la B. A. C., siguiendo también aquí el criterio puesto en práctica con Santa Teresa, no nos ofrece en este volumen sino una parte de la vida del Beato (1400-1556), reservando lo restante para el tomo tercero. Creemos que hubiera sido más acertado dar aquí o allí la biografía completa, que no gana nada con fraccionarse de ese modo.

### Acosta

J. DE ACOSTA S. I., *De procuranda Indorum salute*. Introducción, traducción y notas por F. MATEOS S. I. Madrid (Colección España Misionera), 1952, 619 pág.

En estas páginas pone el P. Mateos en manos de los estudiosos españoles la valiosa obra de P. José de Acosta *De procuranda Indorum salute*, verdadero arsenal de Misionología, de gran valor y estima. Una previa introducción reune los datos conocidos sobre el autor y sobre su libro, dando también cuenta del modo como se ha hecho la presente edición.

### Polanco

A. MARTINI S. I., *Gli studi theologici di Giovanni de Polanco alle origini della legislazione scolastica della Compagnia di Gesù*: ArchHistSI 21 (1952) 235-281.

Estudia los influjos de Polanco en la composición de la 4.ª parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús y en la *Ratio Studiorum*.

## Santa Teresa de Jesús

E. JORGE S. I., *El P. Diego de Cetina confiesa y dirige a Santa Teresa de Jesús*: Manr 24 (1952) 115-125.

Influencia de este primer jesuíta que dirigió a Santa Teresa en un momento importante de su vida espiritual.

## Luis de Granada

FRAY LUIS DE GRANADA, *Obra selecta*. Edic. del P. A. TRANCHO O. P., introducción del P. D. DÍAZ DE TRIANA O. P., prólogo del EXCMO. SR. FR. FRANCISCO BARBADO VIEJO O. P. Madrid (B.A.C. 20), 1952, LXXXVIII-1162 pág.

Mera reimpresión de la «Suma de la vida cristiana», como llamó el editor a esta selección de textos granadinos, ordenados y clasificados según la Suma Teológica de Santo Tomás. Había sido publicada por primera vez en la B. A. C. el año 1946. Un apéndice señala la obra de Fr. Luis de la que está tomado cada capítulo del libro.

## Gagliardi

F. CAVALLERA S. I., *Sur le «Breve Compendio», la Dame milanaise et A. Gagliardi*: RevAscMyst 28 (1952) 141-148.

Resumen de las últimas investigaciones acerca del «Breve compendio sobre la perfección», obra de Isabel Berinzaga a través del P. Gagliardi, y sobre las diversas vicisitudes históricas por que atravesó.

## Bayo

1. J. ALFARO S. I., *Sobrenatural y pecado original en Bayo*: RevEspT 12 (1952) 3-75.

2. F. CLAEYS BOUUAERT, *Un épisode peu connu de la procédure instituée contre le Baianisme a Louvain (1571-1575)*: EphThLov 28 (1952) 277-284.

1. Estudio fundamental y detallado de la terminología bayana sobre lo natural y el pecado, con determinación exacta de su verdadera doctrina en lo que se refiere al sobrenatural y al pecado original. La interpretación tradicional del pensamiento bayano queda en este trabajo plenamente justificada.

2. Publica el autor el acta de sumisión de Bayo y de la Facultad Teológica de Lovaina, fechada el 29 Agosto 1571 y legalizada por el Cardenal Granvela el 15 de Setiembre 1575.

## San Juan de la Cruz

1. SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA O. C. D., *Nuevos códices manuscritos de las obras sanjuanistas*: MCarm 60 (1952) 195-204, 277-284, 431-435.

2. M. OLPHE-GALLIARD, *Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix*: RevAscMyst 28 (1952) 181-188.

3. JUAN DE JESÚS MARÍA O. C. D., *La última palabra de Dom Chevallier sobre el «Cántico Espiritual»*: MCarm 60 (1952) 309-402.

4. M. LEDRUS S. I., *Les «singularités» du second Cantique*: Greg 33 (1952) 438-450.

5. EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN O. C. D., *¿Singularidades escriturísticas en el segundo Cántico?*: MCarm 60 (1952) 87-106.

6. AMATUS A S. FAMILIA, *De betekenis vam het geloof bij de H. Joannes van het Kruis*: Bijdragen 13 (1952) 117-139.

1. Notas sobre algunos manuscritos desconocidos que se relacionan con las obras de San Juan de la Cruz.

2. Empieza el autor la exposición del estado actual de la cuestión crítica sobre el Cántico Espiritual, desde los primeros escritos de Dom Chevallier.

3. Respuesta detallada y concienzuda a los argumentos acumulados por Dom Chevallier contra la autenticidad del segundo Cántico Espiritual en su obra de 1951. Las reflexiones del autor son definitivas en la ya larga controversia.

4. Examina el autor las singularidades que Vilnet (cf. ArchTeolG 13 [1950] 12s) ha encontrado en el segundo Cántico Espiritual por lo que se refiere al uso de la Sagrada Escritura. Esas pretendidas singularidades, lejos de llevar a la conclusión de que el segundo Cántico no es auténtico, sirven más bien para reforzar la tesis tradicional de su autenticidad.

5. Nuevo examen del mismo punto suscitado por Vilnet, con detallado estudio de las citas bíblicas en San Juan de la Cruz, e idéntica conclusión tradicional de la autenticidad del segundo Cántico.

6. Concepto y papel de la fe en la doctrina de San Juan de la Cruz. La experiencia mística, contacto con Dios por fe, queda siempre oscura como ésta.

## S. Alonso Rodríguez

A. Barinaga, *Una carta inédita de S. Alonso Rodríguez sobre el valor de las tribulaciones en la vida espiritual*: Manr 24 (1952) 53-61.

Edición de una carta del santo portero jesuíta, San Alonso Rodríguez, a sus hermanas, fechada en Mallorca el 12 de Mayo de 1592, sobre el provecho que traen las tribulaciones al alma en la vida espiritual.

## Molina

J. B. Rabeneck S. I., *Docuitne Molina praedestinationem hominum ad gloriam fieri «ante» vel «post» eorum praevisa merita?*: MiscCom 18 (1952) 9-26.

La doctrina de Molina no se compagina bien con la teoría de la predestinación a la gloria *ante praevisa merita*. Tampoco se encuentra en él la fórmula «predestinación a la gloria *prot praevisa merita*». Sin embargo, con otra terminología, su pensamiento hay que entenderlo en este último sentido.

## Ribadeneira

I. Gordon S. I., *Valores canónicos del P. Ribadeneira. El Tratado sobre el Instituto de la Compañía de Jesús.* Granada (Facultad de Teología), 1952, 70 pág.

Estudia el autor los valores canónicos del P. Pedro de Ribadeneira a través de su Tratado del Instituto de la Compañía de Jesús, publicado en 1605. Esta obra, fruto exclusivo del ingenio y erudición de su autor, es eminentemente canónica por su tema y por los argumentos que utiliza; estos suponen un conocimiento nada vulgar del derecho común y del particular, como de sus intérpretes. Queda así iluminada una nueva faceta de la amable figura de Ribadeneira.

Punto del mayor interés en el presente trabajo es la abundante prueba documental presentada para esclarecer el positivo influjo de Ribadeneira y su Tratado en la gran obra *De Religione* del P. Francisco Suárez.

**Tomás de Jesús**

Simeón de la Sagrada Familia O. C. D., *Contenido doctrinal de la «Primera parte del Camino Espiritual de Oración y Meditacion», obra inédita y fundamental del P. Tomás de Jesús*: MCarm 60 (1952) 3-36, 145-172, 233-252.

La obra inédita, que es objeto de este estudio, se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid ms. 6533. Allí se atribuye al P. José del Espíritu Santo. Pero no es suya, sino del P. Tomás de Jesús, que la compuso antes de 1607 en el desierto carmelitano de las Batuecas. Es la obra fundamental del célebre carmelita. El autor del presente trabajo hace una detallada descripción del contenido doctrinal de dicha obra, cuya publicación será sin duda utilísima para la historia de nuestra espiritualidad, y muy especialmente de la espiritualidad carmelitana.

**Suárez**

1. J. A. de Aldama S. I., *Un resumen de la primera Mariología del P. Francisco Suárez*: ArchTeolG 15 (1952) 293-337.

2. J. A. de Aldama S. I., *Pieté et système dans la Mariologie du «Docteur Eximius»*: Maria (Du Manoir) 2, 975-990.

3. E. Elorduy S. I., *Suárez en las controversias sobre la confesión epistolar*: ArchTeolG 15 (1952) 215-292.

4. E. Elorduy S. I., *Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez*: RevEstPol 12 (1952) 77-110.

1. Suárez estructuró dos veces su Mariología: una primera vez en Roma por los años 1584-1585; otra segunda en Alcalá, por los años 1590-1592. Esta última se publicó en la obra monumental *De Mysteriis vitae Christi*. La primera quedó inédita. Un resumen de ella, conservado en la Bibl. Vittorio Emanuele de Roma, se estudia en estas páginas y se edita con referencias constantes a la Mariología definitiva.

2. Estudiados los antecedentes personales de la Mariología suareciana y su doble ensayo de sistematización, se determina el puesto que ocupa Suárez en la historia de la Mariología como creador de la Mariología científica moderna, con los dos marcados caracteres de piedad y de solidez teológica.

3. Examen histórico de los diversos documentos, algunos nuevos e inéditos, del complicado problema sobre la validez de la confesión a distancia. Valoración de dichos documentos y verdadero sentido de los mismos.

4. Introducción ideológica a la doctrina jurídica suareciana, teniendo en cuenta el conjunto de su pensamiento teológico y filosófico.

## S. Lorenzo de Brindis

1. Theophilus de Orbiso O. F. M. Cap., *Sancti Laurentii Brundusii quaedam de theologia biblica quaestiones*: CollFranc 22 (1952) 251-285.

2. Dominic of Herndon O. F. M. Cap., *The Absolute Primacy of Christ Jesus and His Virgin Mother according to St. Laurence of Brindisi*: CollFranc 22 (1952) 113-149.

3. Laureano M.ª de San Lorenzo O. F. M. Cap., *La Asunción de María y las controversias actuales sobre su muerte, estudiadas a la luz de la Mariología de San Lorenzo de Brindis*: Est Franc 53 (1952) 397-412.

4. José de Amaya O. F. M. Cap., *Teología Josefina de San Lorenzo de Brindis:* RevEspT 12 (1952) 581-600.

5. Lázaro de Aspurz O. F. M. Cap., *Espiritualidad de San Lorenzo de Brindis*: EstFranc 53 (1952) 221-235.

1. Las cuestiones bíblicas examinadas son: Doctrina del Santo en su «*Explanatio in Genesim*» sobre la revelación del misterio de la Trinidad en los primeros capítulos del Génesis, sobre la Santísima Virgen y sobre los Angeles.

2. Estudio detallado del primado de Cristo y de María, según la doctrina de San Lorenzo de Brindis. Predestinación absoluta, anterior a la permisión del pecado, según la teoría escotista. Cristo y María, causas ejemplares y finales de la creación.

3. Examina brevemente el autor la doctrina de San Lorenzo de Brindis sobre la Asunción, y se detiene más en su posición en el problema de la muerte de María. Admitida ésta sin género de duda, el autor cree que el Santo capuchino pensaba en una inmortalidad de derecho para la Señora. No acabamos de ver clara esta última conclusión.

4. Indicadas las fuentes bíblicas de la Josefología de San Lorenzo de Brindis, estudia el autor sus fundamentos: el matrimonio virginal con María y la paternidad de Jesús. A continuación deduce las consecuencias que de ahí se desprenden en orden a la gracia, santidad y gloria del Santo Patriarca, en orden a su excelencia y dignidad, a su relación con el orden hipostático, a su predestinación, función «corredentora» y paternidad espiritual.

5. La fisonomía espiritual de San Lorenzo de Brindis ofrece como rasgos

característicos el franciscanismo, el marianismo, el culto a la Eucaristía y el estudio unido a la oración. Dentro de la reforma capuchina, significa el término de la evolución interna del primer período de su historia. Dentro de las escuelas espirituales de su época, se acerca más al ambiente de la piedad humanista italiana y a la órbita de San Francisco de Sales. En su magisterio espiritual estudia el autor la doctrina del Santo sobre los estados de perfección, sobre el plan divino de santificación de las almas, sobre la ejemplaridad de Cristo y las demás causas de la santidad, sobre el progreso de la vida espiritual. Todo ello con marcado matiz franciscano.

## S. Francisco de Sales

1. FR. VINCENT, *Saint François de Sales*: Maria (Du Manoir) 2, 991-1004.

2. R. E. D' AMICO S. D. B., *Armonía y conveniencia entre la naturaleza y la gracia en el pensamiento de San Francisco de Sales.* Rosario (Edit. Apis), 1952, 195 pág.

3. A. LIUIMA, *Le traité de l' amour de Dieu de saint François de Sales et les auteurs classiques*: BullLittEccl 51 (1950) 136-159; 53 (1952) 26-41.

1. Expone el autor el puesto de San Francisco de Sales en la Mariología y la importaneia de ésta en la obra del Santo; los caracteres de su devoción mariana y de su doctrina sobre la Santísima Virgen; el pensamiento del Santo Doctor sobre la Inmaculada, la Mediación, la Asunción y el culto al Corazón de María.

2. El problema de la conexión entre la naturaleza y la gracia preocupó a San Francisco de Sales, como no podía menos de ser, dada su tendencia humanista y las circunstancias externas en que se desarrolló su apostolado.

La presente obra, escrita con notable nitidez y claridad de pensamiento, nos presenta la síntesis doctrinal del Doctor de Ginebra en el tema.

En el plan divino la naturaleza humana se crea para elevarla al orden sobrenatural. Hay, pues, en Dios una preordenación de la naturaleza a la gracia; a ella corresponde en la naturaleza una predisposición a la gracia, no exigitiva ni nacida de sus principios intrínsecos, sino brotada de la libre preordenación de Dios. Existe una predisposición objetiva remota, que, sin rebasar las exigencias de la naturaleza *abstracta,* le añade una relación extrínseca e hipotética a la gracia. Reside en la capacidad natural de amar, tiene como fundamento la naturaleza racional creada a imagen y semejanza de Dios, y la correspondencia complemental entre el hombre y Dios. A esa predisposición objetiva corresponde una predisposición subjetiva psicológica, que consiste en una inclinación natural e incoercible a Dios, sumo Bien.

Todo ello nos da como resultado una aptitud de la naturaleza con respecto a la gracia, de carácter puramente hipotético. Pero el Santo Doctor de Ginebra encuentra una capacidad mayor.

Si se considera no ya la naturaleza abstracta, sino la naturaleza *histórica*, tal como fué querida por Dios en el orden actual, existe en la naturaleza una inclinación intrínseca y connatural al fin sobrenatural, al que ha sido elevada y que es una verdadera predisposición próxima a la gracia. Esta ya no es natural, sino sobrenatural, sobreañadida por Dios a la naturaleza, como prolongación histórica gratuita de la predisposición natural y remota.

Regalada por Dios a la naturaleza en el momento inicial de su elevación, esta predisposición *connatural* a la gracia se perdió al perderse con el primer pecado todos los dones sobrenaturales. Porque en el plan de Dios aquella pérdida no había de ser irreparable, y quedaba así tendido el puente a la restauración de la gracia perdida.

De ese modo, la apetibilidad de la naturaleza *histórica* a la gracia, procedente de la preordenación elevante y gratuita de Dios, elimina toda estridencia entre ambas y constituye su verdadero punto de inserción.

Tal es la interpretación que nos ofrece el autor de la solución dada al problema por San Francisco de Sales, que contiene sin duda un interesante avance en la historia de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural.

3. Estudio detenido del «humanismo» de San Francisco de Sales en su Tratado del amor de Dios, a través de sus citas de los clásicos.

## S. Fidel de Sigmaringa

FIDELE DE ROS O. F. M. CAP., *Les «Exercitia» de saint Fidèle de Sigmaringen O. F. M. Cap. Étude des sources*: CollFranc 22 (1952) 319-338.

Después de detallar los resultados hasta ahora obtenidos en la verificación de fuentes del libro «Exercitia spiritualia» de San Fidel de Sigmaringa, prosigue el autor su investigación con nuevos resultados. Entre las fuentes hay que poner a Alvarez de Paz y a Fray Luis de Granada.

## M. Prieto

A. LÓPEZ QUINTÁS O. DE M., *Una obra eucarística del siglo XVII. La «Psalmodia Eucarística» del P. Melchor Prieto, mercedario*: Est 8 (1952) 313-340.

Describe la obra en que el P. Melchor Prieto comentó en 1622 los

salmos y antífonas del oficio del Corpus Christi; y reproduce las quince láminas alegóricas con que ilustró su propia obra el autor.

### La Puente

C. M.ª Abad S. I., *La exposición moral del Cantar de los Cantares del V. P. Luis de la Puente*: MiscCom 18 (1952) 163-226.

El P. Camilo Abad nos da en este artículo las primicias de una obra sobre los libros del P. la Puente. Y las primicias son altamente interesantes. La «*Exposición moral del Cantar de los Cantares*» es un libro demasiado desconocido para su mérito real. El P. Abad empieza por determinar la fecha de su composición: 1616-1621. Fija después su carácter y método, y estudia la preparación que tenía el célebre escritor ascético para emprender este trabajo. Delineado a continuación el plan general de la obra y estudiada ésta en su conjunto y en su método de interpretación, se nos ofrece una muestra de su riquísimo contenido con la exposición de las primeras palabras del Cantar de los Cantares. Temas predilectos de la obra son la gracia y los dones del Espíritu Santo, la Eucaristía, la Santísima Virgen, la Iglesia, la oración, la mortificación. Entre ellos se detiene el autor del artículo en exponer algo más los temas de María, el Cuerpo místico y la contemplación. Es de interés consignar la posición de La Puente sobre el problema del débito, tan de actualidad en el momento histórico en que escribía. Rechaza el débito «actual» y retiene el «radical», porque hay que defender algún débito a fin de salvar la redención de María. El débito radical es en La Puente la necesidad de ser incluído en la voluntad de Adán, si Dios no hace una excepción, como la hizo con nuestra Señora. La necesidad radica en un decreto divino por el que se incluían en la voluntad de Adán todos sus descendientes.

Subraya el P. Abad con razón el carácter de experimental que tienen muchas de las doctrinas del P. La Puente en esta obra. Y finalmente reune una serie de testimonios sobre ella, sobre sus ediciones, influjo y difusión.

### Salmanticenses

J. M. Sánchez Cremades, *Naturaleza del influjo capital de Cristo en los miembros del Cuerpo místico, según la doctrina de los Salmanticenses*: CienTom 79 (1952) 419-439.

Exposición de la doctrina de los Salmanticenses sobre el fundamento de la gracia capital, sobre su naturaleza y sobre el modo de influir en los miembros del Cuerpo místico. El fundamento de la gracia capital es la unión hipostática. La determinación de su naturaleza se hace por los siguientes pasos sucesivos: La gracia capital no consiste en la sola gracia de unión; ni se constituye for-

malmente por la ordenación extrínseca de Dios, o por alguna gracia gratis data, o por la gracia de unión y la habitual juntas, o por sola la gracia habitual con connotación indirecta a la gracia de unión. El influjo capital de Cristo en los miembros del Cuerpo místico se explica por una virtud instrumental física de su Humanidad, gracias a una cualidad, incompleta y transeunte, que la eleva para producir los efectos sobrenaturales.

## Pázmány

N. Ory S. I., *Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae*. Cherii, 1952, 124 pág.

Las dificultades de los tiempos y de su patria han impedido al autor darnos su investigación completa. De una buena parte de ella nos ofrece los resultados, que son de gran interés en la historia de la teología postridentina. Nos referimos a los numerosos puntos rectificados o aclarados en la biografía del célebre Cardenal húngaro, y a la autenticidad de la «*Diatriba Theologica*», definitivamente devuelta a su autor.

Una primera parte analiza la doctrina de Pázmány sobre las notas de la Iglesia, dentro de su propia eclesiología; una segunda parte sintetiza el valor histórico de dicha doctrina, estudiando su evolución, sus fuentes, su importancia.

## Jansenio

J. Mogenet, *Trois lettres inédites de Jansénius*: RevHistEccl 47 (1952) 201-300.

Edita tres cartas de Jansenio no contenidas en la edición de Arcibal. Están datadas así: 5 Abril 1636; 10 Agosto 1637; 25 Marzo 1636. Se conservan en el Museo de Mariemont (Bélgica).

## Richelieu

L. Cognet, *La spiritualité de Richelieu*: EtFranc 3 (1952) 85-91.

Características principales de la espiritualidad de Richelieu, tomando como base su libro «*Traité de la perfection du chrétien*», compuesto hacia 1638 y publicado en 1646, después de la muerte del Cardenal.

## Saavedra

1. R. Rosça O. de M., *Silvestro de Saavedra, mariólogo*

*mercedario (†1643)*: Alma Socia Christi (Balic) 7 (1952) 35-187.

2. L. Donnelly O. de M., *Satisfacción y mérito corredentivos de la Madre de Dios*: Alma Socia Christi 7 (1952) 189-230.

3. J. M. Delgado Varela O. de M., *Teoría de Saavedra sobre la divina maternidad en su aspecto dinámico*: Alma Socia Christi 7 (1952) 231-277.

1. Amplio estudio sobre la biografía de Saavedra, sobre sus obras, sobre su Mariología y la valorización de la misma.

2. Trata el tema principalmente a base de las doctrinas de Zumel y Saavedra.

3. María «es verdadera y real Madre de Dios, porque en un orden de principalidad, a través o por medio del doble instrumento de su poder generante: la virtud natural propia y la virtud sobrenatural e indebida, engendra al Hombre-Dios.

**Grocio**

R. Voeltzel, *La Méthode théologique de Hugo Grotius*: Rev HistPhRel 32 (1952) 126-133.

Análisis de la obra de Grocio «*De veritate religionis christianae*», y principalmente de las líneas generales de su método teológico.

**Sebastián de Senlis**

Julien-Eymard d' Angers O. F. M. Cap., *Le P. Sébastien de Senlis O. F. M. Cap. et le stoïcisme chrétien (1620-1647)*: Coll Franc 22 (1952) 286-318.

El escritor espiritual capuchino Sebastián de Senlis profesa una doctrina totalmente contraria al estoicismo, al que implícitamente refuta en sus obras. Esto no impide que cite frecuentemente a Séneca en aquellos puntos que no pertenecen específicamente a la filosofía estoica.

**De Caussade**

1. M. Olphe-Galliard S. I., *Un manuscrit retrouvé des Lettres du P. de Caussade*: RevAscMyst 28 (1952) 165-171.

2. E. J. Cuskelly M. S. C., *La grâce extérieure d' après le P. de Caussade*: RevAscMyst 28 (1652) 224-242, 337-358.

1. Descripción y valoración de un manuscrito del Colegio de Verviers, en el que se contienen 101 cartas del P. de Caussade, y que ya había sido señalado en MelScRel 6 (1949) 283-290.

2. Naturaleza y formas concretas de la gracia externa. Su influjo en las diversas etapas de la vida espiritual hasta la muerte mística. Sus efectos santificantes. Modo de actuar.

### Lancicio

I. Iparraguirre S. I., *De P. Lancicii vita spirituali, novis illustrata documentis:* ArchHistSI 21 (1952) 60-83.

Recoge noticias diversas de los contemporáneos sobre la persona, vida y virtudes de Lancicio, del que publica en apéndice tres cartas al P. Spinelli.

### Prudencio

A. Pérez O. de M., *Primado de Cristo y María, según los teólogos mercedarios:* Alma Socia Christi (Balic) 7 (1952) 3-34.

Según Prudencio, Cristo fué decretado antes de la previsión del pecado como futuro, pero dependientemente de la previsión del pecado como posible. Así armonizaba el primado absoluto de Cristo con su oficio de Redentor. Cristo, en efecto, fué decretado como Redentor que diese gracias para prevenir el pecado y, si éste llegaba a producirse, lo reparase. María participó de este primado de Cristo. Prudencio, en ese plano, niega todo débito en María, *ex meritis Christi,* admitiendo la preservacion del pecado original por medio de una gracia que remite el débito.

### Pintre

R. Sanjurjo O. de M., *La realeza de María, según un mercedario del siglo XVII. En torno a la obra «Tractatus de Imperio Mariano» del R. P. José Pintre O. de M.:* Alma Socia Christi (Balic) 7 (1952) 279-290.

Da cuenta de la interesante obra del mercedario P. José Pintre sobre la Realeza de María.

### S. Juan B. de la Salle

1. A. Rayez, *Études Lassaliennes:* RevAscMyst 28 (1952) 18-64.

2. CLEMENT-MARCEL, *Par le mouvement de l'Esprit. La devotion au Saint-Esprit dans les écrits de saint Jean Baptiste de la Salle.* Paris, 1952, LV-254 pág.

1. Boletín razonado y crítico de los estudios recientes, hechos sobre la persona, la vida y la obra de S. Juan B. de la Salle.

2. Estudio de un punto capital en la espiritualidad de San Juan B. de la Salle: la docilidad a la obra del Espíritu Santo en el alma. El autor prefiere citar los textos mismos del Santo, resultando así la obra una verdadera antología. Una larga introducción sobre la devoción al Espíritu Santo en los autores de la escuela francesa del siglo XVII pretende encuadrar históricamente el pensamiento lasaliano.

**Cardiñas**

G. PLACER LÓPEZ O. DE M., *Biografía del Ilmo. Sr. García de Cardiñas Villar de Francos, Obispo de Tarazona, Provincial de la Merced y catedrático de Salamanca (1672-1741):* Est 8 (1952) 87-113.

Reune el autor los datos que se conocen sobre el Obispo de Tarazona y reproduce en apéndice tres cartas suyas sobre diversos asuntos.

**S. Alfonso de Ligorio**

1. S. ALFONSO M.ª DE LIGORIO, *Obras ascéticas.* Vol. I. *Obras dedicadas al pueblo en general.* Edic. crítica por ANDRÉS GOY C. SS. R. Madrid (B. A. C. 78), 1952, XVI-1033 pág.

2. F. J. CONNELL C. SS. R., *St. Alphonsus and the Queenship of Mary:* Alma Socia Christi (Balic) 3 (1952) 122-126.

1. La edición que ofrece la B. A. C. de las obras ascéticas de San Alfonso es una selección. El primer tomo, con una breve introducción ascético-alfonsiana, contiene algunas obras ascéticas dirigidas a todos, mientras el segundo reunirá las dirigidas preferentemente al clero. Las que aquí se editan son: 18 meditaciones para el Adviento y Navidad; dos series de meditaciones o discursos sobre Navidad; Reflexiones sobre la Pasión de Jesucristo; Práctica del Amor a Jesucristo; Las Glorias de María; Visitas al Santísimo Sacramento y a María Santísima.

La edición se llama «crítica»; tal vez porque es una traducción hecha sobre una edición crítica del original. La traducción es nueva. No sabemos hasta qué punto puede haber sido un acierto sustituir los textos bíblicos, sin duda de la Vulgata, por los correspondientes de la versión de Bover-Cantera o del P. Prado en los Salmos.

2. Doctrina desarrollada por San Alfonso M.ª de Ligorio en dos pasajes de las Glorias de María sobre la realeza de Nuestra Señora.

**Historia de las ideas**

1. A. Ciappi O. P., *De cooperatione B. V. Mariae in mysterio humanae salutis, iuxta doctrinam S. Thomae et Commentatorum ex Ordine Praedicatorum:* Alma Socia Christi (Balic) 2 (1952) 272-292.

2. W. Sebastián O. F. M., *De B. Virgine Maria, universali gratiarum Mediatrice, doctrina Franciscanorum ab anno 1600 ad annum 1730.* Roma [Bibliotheca Mediationis 1] 1955, XXIII-222 pág.

3. W. Sebastián O. F. M., *La mediation de la T. S. V. Marie dans la rédemption objective d'après les auteurs franciscains de 1600 a 1730:* Alma Socia Christi (Balic) 2 (1952) 352-378.

4. L. del Sdo. Corazón Aquatías O. de M., *Piedad mariana en la Orden de Nuestra Señora de la Merced:* Alma Socia Christi 7 (1952) 491-582.

5. A. Mostaza Rodríguez, *El problema del ministro extraordinario de la confirmación. Estudio histórico-canónico.* Salamanca 1952, XX-386 pág.

6. Julien-Eymard d'Angers O. F. M. Cap., *Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII*e *siècle. Les origines (1575-1616):* EtFranc 2 (1951) 287-299, 389-410; 3 (1952) 5-29, 133-157.

7. A. de Serent O. F. M., *La question des grades universitaires chez les Frères Mineurs Cismontains en 1673*: EtFranc 3 (1952) 71-84.

1. Examina brevemente el autor la doctrina de Santo Tomás sobre la cooperación de Nuestra Señora a la redención y la de los siguientes comentaristas que aquí nos interesan: Cayetano, Medina, Nazario, Juan de Santo Tomás, Godoy, Gonet, Gotti, Billuart. Como doctrina común a estos autores se señalan estos puntos:

1.° La Santísima Virgen no pudo satisfacer *de condigno* por el pecado de todo el género humano; por eso no se puede llamar medianera *perfective et simpliciter*.

2.° La Santísima Virgen ejerció y ejerce su oficio de medianera en sentido propio, pero sólo *dispositive et ministerialiter;* es decir, mereciendo *de congruo* para los hombres la gracia de la redención, orando y distribuyendo las gracias por su intercesión.

3.° En otro orden la Santísima Virgen podría haber sido constituída por Dios cabeza del género humano, para merecerle *de condigno* la gracia y la gloria; pero ni aun en esa hipótesis hubiera satisfecho por él *ex rigore iustitiae.*

2. Empieza el autor por darnos en la introducción una sumaria noticia de los numerosos mariólogos franciscanos del siglo XVII y principios del XVIII. Estos datos son de agradecer y podrán aprovecharse largamente.

Una primera parte estudia la doctrina franciscana sobre la asociación de María a la obra de la redención, tomada en su generalidad y en la predestinación divina. Esta es anterior a la previsión del pecado, según la teoría escotista, sin que por eso se niegue la redención de María *ex meritis et passione Christi,* por más que la explicación encuentre graves dificultades. La misma asociación de María con el Redentor la encuentran los autores franciscanos en la doctrina patrística del paralelismo entre Eva y María.

La segunda parte aborda el tema de la cooperación de María a la Redención objetiva en general, según el conocido esquema: cooperación remota y cooperación próxima. En particular analiza la doctrina franciscana de esta época sobre el valor ontológico de dicha cooperación.

Con la tercera parte se pone el problema de la cooperación mariana a la redención subjetiva, con su actual y universal influjo en la distribución de las gracias a los hombres.

El resultado de la presente investigación nos lleva en líneas generales a los puntos siguientes, que pueden llamarse suficientemente comunes a los autores estudiados:

1.° María ha sido asociada a la obra del Redentor.

2.° María cooperó a la redención de una manera mediata, por haber dado al Redentor la carne y la sangre con las que padeció por nosotros.

3.° María cooperó a la redención de un modo inmediato con su oración impetratoria en la tierra, con su compasión al pie de la Cruz, con la oblación de su Hijo al Eterno Padre por la salvación del mundo. Un par de autores añaden otra forma de cooperación inmediata por medio de su propia muerte como sacrificio expiatorio y redentivo.

4.° Fuera de Carlos del Moral, todos los autores franciscanos de esta época se contentan con atribuir un valor *de congruo* a la cooperación de María a la redención.

5.° María coopera en el cielo a la redención con su intercesión continua a favor de los hombres, intercesión de la que depende la distribución efectiva de todas las gracias.

3. Es un buen resumen de la obra anterior.

4. Interesantes noticias sobre la esclavitud mariana en la Merced, y documentos del siglo XVII sobre la misma, que tienen gran valor para la historia de dicho tema.

5. La tercera parte de esta obra, en el capítulo 1.°, trata de los teólogos del XVI y XVII. Según demuestra el autor, la mayoría de ellos admiten el ministerio extraordinario de los presbíteros en orden a la confirmación; pero en el caso de que no haya delegación pontificia (o, según algunos, también episcopal), todos, menos Salmerón, sostienen la invalidez. Sobre la potestad presbiteral para confirmar se dan muy variadas explicaciones. Es un mérito de esta obra haber encuadrado todos estos puntos en la historia completa del problema.

6. El autor prosigue en estos artículos sus investigaciones sobre la supervivencia de las ideas estoicas dentro de la Iglesia en los siglos XVI y XVII.

El estudio del tema en Francia lo empieza examinando la posición de Montaigne y Charron, para detenerse después en el «estoicismo cristiano» de Justo Lipsio y Guillermo Du Voir. Ese ensayo de conciliación entre el estoicismo y el cristianismo tiene su paralelo en el campo protestante, con autores como Rivaudeau, Du Plessis-Mornay y Simon Goulard.

Las corrientes anteriores se entrecruzan en el «humanismo cristiano». El autor lo estudia en una primera etapa, que va de San Ignacio de Loyola y el movimiento por él iniciado hasta Muret y del Río; y en una segunda etapa, que avanza hasta San Francisco de Sales. Este humanismo cristiano representa el justo medio entre el aprecio pagano, sin freno y sin limites, y el conato de cristianizar el estoicismo o estoizar el cristianismo. Hacia 1640 aparecerá con el Jansenismo una dura reacción que condenará rudamente a los filósofos paganos.

7. Decreto de 1673 permitiendo a todos los franciscanos el poder recibir grados académicos, con las oposiciones y vicisitudes a que dió lugar en los años sucesivos.

## OTROS LIBROS RECIBIDOS

J. Lebreton, *La Vida y Doctrina de Jesucristo Nuestro Señor.* Trad. de F. Cereceda, prólogo de V. Larrañaga. 3.ª edic. de la 19.ª francesa. Madrid, Fax 1952. En 8.º, 603 p.

A. Dossin, *El Sermón de la Montaña.* Rosario (Argentina), Apis 1952. En 8.º, 22 p.

E. F. Durkin, *The theological distinction of sins in the writings of St. Augustine.* Mundelein (Illinois), Saint Mary of the Lake Seminary 1952. En 8.º, 10-161 p.

P. Bongiovanni, *S. Massimo vescovo di Torino e il suo pensiero teologico.* Torino, Pontificium Athenaeum Salesianum 1952. En 8.º, 48 p.

A. de Escobar, *Tractatus polemico-theologicus de graecis errantibus.* Editio princeps quam ex autographo vaticano haustam introductione, notis, indicibus auxit Emmanuel Candal: Concilium Florentinum ser. B vol. 4 fasc 1. Madrid-Roma, C. S. I. C.—Pont. Inst.Orient.Stud. 1952. En folio CXXVI-112 p.

Thomas Aquinas, *De Prudentia* (2.ª 2.ae, 47-56): Praelectiones Scholasticae in secundam partem D. Thomae IX. Disseruit P. Lumbreras. Madrid-Buenos Aires-Romae, Ediciones Studium de Cultura-Pontif. Athen. «Angelicum» 1952. En 8.º, 120 p.

Pohle-J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik* 1. Paderborn, F. Schöningh 1952. En 8.º, 702 p.

M. J. Scheeben, *Los Misterios del cristianismo.* 2 vol. Trad. del alemán de A. Sancho. Barcelona, Herder 1950. En 8.º, XXXI-995 p.

J. B. Terrien, *La gracia y la gloria.* 3.ª edic. española. Madrid, Fax 1952. En 8.º, 502 p.

R. Viejo-Feliú, *El Creador y su Creación.* Ponce (Puerto Rico), Universidad Católica de Santa María 1952. En 8.º menor, XLVIII-285 p.

M. A. Fiorito, *Deseo natural de ver a Dios.* Buenos Aires, Talleres «Verdad» 1952. En 8.º, 66 p.

*La Encíclica «Humani Generis»*: XI Semana Española de Teología (17-22 sept. 1951). Madrid, C. S. I. C. 1952. En 8.° mayor, XVIII-622 p.

J. Azpiazu, *La Moral del hombre de negocios.* 2.ª edic. Madrid, Fax 1952. En 8.°, 554 p.

L. Echevarría, *La acción penal en derecho canónico.* Salamanca, Pontif. Univers. Ecles. 1952. En 8.°, 173 p.

A. Valensin, *Iniciación a los Ejercicios Espirituales.* Santander, Sal Terrae 1952. En 8.°, VIII-487 p.

— *En las Fuentes de la vida interior. Un mes de ejercicios.* 2 tomos. Santander, Sal Terrae 1952. En 8.°, 724, 525 p.

A. Koch-A. Sancho, *Docete: I Dios. II Cristo. III La Iglesia.* Barcelona, Herder 1952. En 8.°, XXIII-572, 530, 552 p.

C. de Morales, *Opera Omnia:* vol. I *Missarum liber primus* (Roma 1544). Transcripción y Estudio por Mons. H. Anglés. Roma, C. S. I. C. 1952. En folio, 314 p.

J. T. Clark, *Conventional Logic and Modern Logic. A prelude to transition.* With a Preface by W. V. Quine. Woodstock, Woodstock College Press 1952. En 8.°, VII-109 p.

J. de Vries, *Logica, cui praemittitur Introductio in Philosophiam.* Barcelona, Herder 1952. En 8.°, X-181 p.

A. Willwoll, *Psychologia Metaphysica.* Barcelona, Herder 1952. En 8.°, IX-198 p.

J. B. Schuster, *Philosophia Moralis.* Barcelona, Herder 1952. En 8.°, XV-228 p.

St. M. Gillet, *Lacordaire.* Paris, Dunod 1952. En 16.°, 236 p.

*Por defender la libertad.* Diario «La Prensa» de Buenos Aires. México, Edic. Botas 1952. En 8.° menor, 338 p.

# INDICE DE PERSONAS

# INDICE

## Estudios



## Textos inéditos



## Bibliografía

PUBLICACIONES

de la

# Facultad de Teología de la Compañía de Jesús

Apartado 32—Granada

## Biblioteca Teológica Granadina

Serie I. Vol. 1. P. M. Abellán S. I., *El fin y la significación del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada, 1939. En 8.°, XIX-230 p. Ptas. 50.

Vol. 2. M. Nicolau S. I. *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S. I., en Coimbra* (1561). Granada, 1945. En 8.°, XX-200 p. Ptas. 40.

Serie II. Vol. 1. C. Sánchez Aliseda Pbro., *La doctrina de la Iglesia sobre los Seminarios desde Trento hasta nuestros días*. Granada, 1942. En 8.°, 274 p. Ptas. 40.

Vol. 2. J. Jiménez Fajardo Pbro., *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la Teología escolástica (s.XVI-XVII)*. Granada, 1944. En 8.°, 167 p. Ptas. 40.

## Discursos Inaugurales

J. A. de Aldama S. I., Investigaciones y problemas de la Mariología actual. Granada, 1939. En 8.°, 12 p. Ptas. 6.

R. S. de Lamadrid S. I., La Naturaleza Jurídica de los Concordatos. Granada, 1940. En 8.°, 15 p. Ptas. 6.

Tomás Cólogan S. I., La Iglesia Española y la Restauración Católica en el siglo xvi. Granada, 1941. En 8.°, 32 p. Ptas. 8.

Pedro M.ª Abellán S. I., Fisonomía moral del primitivo Jansenismo. Granada, 1942. En 8.°, 35 p. Ptas. 8.

Miguel Nicolau S. I., Valores teológicos en la psicología de la conversión. Granada, 1943. En 8.°, 31 p. Ptas. 8.

Felipe Alonso Bárcena S. I., Las notas de la Iglesia en la Apologética contemporánea. Granada, 1944. En 8.°, 31 p. Ptas. 8.

Santiago Morillo Triviño S. I., Alcance Misional de la Liturgia del Cenáculo o El problema de la Adaptación. Granada, 1945. En 8.°, 45 p. Ptas. 8.

Juan Leal S. I., Paulinismo y Jerarquía de las Cartas Pastorales. Granada, 1846. En 8.°, 55 p. Ptas. 10.

Ulpiano López S. I., El Ordenamiento Jurídico del Estado en el Magisterio de Pío xii. Granada, 1947. En 8.°, 59 p. Ptas. 10.

A. Segovia S. I., La Teología Bíblica de la Luz. Granada. 1948. En 8.°, 24 p. Ptas. 6.

J. Bujanda S. I., La doctrina del Bautismo en San Pablo, Granada, 1949. En 8.°, 42 p. Ptas. 8.

R. Criado S. I., El valor dinámico del Nombre Divino en el Antiguo Testamento. Granada, 1950. En 8.°, 29 p. Ptas. 6.

A. Due S. I., La Cosmogonía Moderna y la Encíclica «Humani Generis». Granada, 1951. En 8.°, 22 p. Ptas. 6.

Ignacio Gordon S. I., Valores Canónicos del P. Ribadeneira. El tratado sobre el Instituto de la Compañía de Jesús. Granada, 1952. En 8.°, 70 p. Ptas. 10.

Tomás Cólogan S. I., De la Inquisición de Granada al Arzobispado de Lima. Santo Toribio Alfonso Mongrovejo. Granada, 1953. En 8.°, 53 p. Ptas. 10.

Justo Collantes S. I., *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su Eclesiología.* Granada, 1954. En 8.°, 77 p. Ptas. 15.

## Centro de Cultura Religiosa Superior

Vol. 1. J. Leal S. I., *El valor histórico de los Evangelios.* Cádiz, Escelicer, 2.ª ed. 1942. En 16.°, 265 p. Ptas. 15.

Vol. 2. R. S. de Lamadrid S. I., *El derecho público de la Iglesia.* Cádiz, Escelicer, 3.ª ed. 1942. En 16.°, 153 p. Ptas. 20.

Vol. 3. A. Due S. I., *Dios y la Ciencia*. Cádiz, Escelicer. 2.ª ed. 1942. En 16.°, 244 p. Ptas. 15.

Vol. 4. J. Leal S. I., *Jesucristo Dios-Hombre*. 2 tomos. Granada, 1942. En 16.°, 424 p. (Agotado; refundido en el vol. 13).

Vol. 5. A. Due S. I., *El poder de Dios y la Ciencia*. Cádiz, Escelicer, 1942. En 16.°, 224 p. Ptas. 15.

Vol. 6. J. Leal S. I., *Nuestra fe en la Eucaristía*. Cádiz, Escelicer, 1943. En 16.°, 212 p. Ptas. 15.

Vol. 7. R. S. de Lamadrid S. I., *El matrimonio cristiano*. Cádiz, Escelicer, 1944. En 16.°, 210 p. Ptas. 15.

Vol. 8. A. Segovia S. I., *Espiritualidad patrística*. Cádiz, Escelicer, 1944. En 16.°, 127 p. Ptas. 15.

Vol. 9. J. Leal S. I., *El cristiano visto por San Juan*. Cádiz, Escelicer. 1944. En 16.°, 197 p. Ptas. 15.

Vol. 10. R. Criado S. I., *La Sagrada Pasión en los Profetas*. Cádiz, Escelicer, 1945. En 16.°, 187 p. Ptas. 15.

Vol. 11. A. Due S. I., *El hombre ante Dios y la Ciencia*. Cádiz, Escelicer 1945. En 16.°, 163 p. Ptas. 15.

Vol. 12. A. Due S. I., *La acción de Dios y la Ciencia*. Cádiz Escelicer, 1945. En 16.°, 212 p. Ptas. 15.

Vol. 13. J. Leal S. I., *Jesucristo y nuestra fe en El*. 2.ª ed. Cádiz, Escelicer, 1949. En 16.°, XXVII-264 p. Ptas. 20. (Refundición del vol. 4).

Vol. 14. J. Leal S. I., *El mundo de los Evangelios*. Cádiz, Escelicer, 1955. En 16.°, XI-243 p. Ptas. 27.

Vol. 15. A. M.ª Sancho S. I., *La Virginidad de María Madre de Dios. Estudio histórico-teológico del dogma*. Cádiz, Escelicer, 1955. En 16.°, XVIII-190 p. Ptas. 30.

## Otras publicaciones

Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidro de Sevilla en el xiii centenario de su muerte 636-4 abril-1936. Roma, 1936. En 8.°, 386 p. Ptas. 60.

F. Alonso Bárcena S. I., *De Ecclesiae Magisterio. De divina Traditione*. Madrid, 1945. En 8.°, 231 p. Ptas. 25.

R. S. de Lamadrid S I., *El Concordato español de 1753 según los documentos originales de su negociación*. Jerez de la Frontera, 1938. En 8.°, 189 p. Ptas. 50.

M. Nicolau S. I., *Jerónimo Nadal S. I.* (1507-1580). *Sus obras y doctrinas espirituales*. Madrid (C. S. I. C. Instituto Raimundo Lulio) 1949. En 8.°, XXXVI-567 p. Ptas. 100.

J. Alfaro S. I., *Lo natural y lo sobrenatural:* Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534). Madrid (C. S. I. C. Inst. Francisco Suárez) 1952. En 8.°, 422 p. Ptas. 70.

M. Pinto S. I., *O valor Teológico da Liturgia*. Braga (Livraria Cruz) 1952. En 8.°, XLII-369 p. Escud. portg. 40.

# QUARTUS CONGRESSUS THOMISTICUS
## INTERNATIONALIS

INVITANTE

PONTIFICIA ACADEMIA ROMANA S. THOMAE AQUINATIS

A DIE 13 AD DIEM 17 SEPTEMBRIS 1955

## ROMAE CELEBRANDUS

OMNIBUS PHILOSOPHIAE ET THEOLOGIAE CULTORIBUS

NUNTIATUR

## THEMA GENERALE

*Dum mentes nostra aetate inter varia systemata iam derelicta et nova adhuc informia haerent fluctuantes, opportunum praestansque instat officium, sapientiam Aquinatis perpetua iuventute virentem tuendi, penitius cognoscendi, amplius illustrandi. Quapropter Academia Romana Sancti Thomae hoc Quarto Internationali Congressu Thomistico omnibus Philosophiae ac Theologiae cultoribus doctrinam Angelici conferre proponit cum novis quaestionibus et necessitatibus nuper exortis, ut ope principiorum Doctoris communis obscura clarescant, falsa dissipentur, nova acquirantur lumina. Cum igitur hodiernae disputationes ex triplici praesertim fonte oriri videantur, nempe ex statu scientiarum physicarum et naturalium, ex dialectica philosophia, ex diversis existentialismi formis, thema generale Quarti Congressus Thomistici Internationalis hoc erit:*

### DOCTRINA SANCTI THOMAE COMPARATA

—cum praesenti statu scientiarum;

—cum dialectica hegeliana et marxistica;

—cum quaestionibus ab existentialismo excitatis.

# MONITA QUAEDAM ET QUAESITA

Consessus erunt alii communes, alii loco et argumento distincti.

In communibus consessibus duae relationes, prius praenuntiatae, de unoquoque capite thematis generalis habebuntur, quarum statim sequetur discussio.

In consessibus autem separatis, communicationes de eisdem capitibus proponentur.

Quantum pro tempore licebit, habebuntur consessus ad pleniorem rerum discussionem.

In Congressu, admittentur hae linguae: latina, italica, gallica, hispanica, anglica, germanica.

Haec sunt quae iam ab hoc primo nuntio instanter rogamus:

1.° Velint Universitates, Facultates, vel singuli Doctores quamprimum nobis suum Conventui assensum significare, ut Academia possit de generalibus relationibus opportuno tempore providere;

2.° Velint illi qui non solum interesse Congressui (ut *auditores)*, sed in illo verba facere vel communicationes legere (ut socii *activi)*, hoc quamprimum nobiscum communicare;

3.° Quicumque ulteriores communicationes Academiae de Quarto Congressu Thomistico Internationali optant ut sibi mittantur, velint nobis notum facere nomen suum cum epistolari inscriptione.

Ut de more fit, petetur ut singuli aliquid pecuniae solvant pro expensis Congressus et indicabitur pretium voluminis Actorum. Quod utrumque pretium sequenti nuntio communicabitur.

*Romae, 21 Junii 1954.*

CAROLUS BOYER S. J.
Secretarius generalis Academiae S. Thomae

Velint litteras ad nos missas ita inscribere:

**Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso**
Palazzo della Cancelleria Apostolica
*Piazza della Cancelleria, 1.*
**(Italia)** **ROMA**

**Bibliografía**



